

AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT



قدري

١٠٩ - ١٠٤

تجليد صالح الفخر

تلفظ ٢٢٢٩٧٧

۷۵ - ۷۵ ۲

۹۵ - ۹۵ ۴

۱۱۵ - ۱۱۵ ۲



194:1
H15rA
C.1

رَبِّهِ دِيكَارِش

أَبُو الْفَلَسَفَةِ الْحَدِيثَةِ

الدُّكْتُور

كَمَالُ يُونُسَافِ الْحَاجِ

أَحَدُ أَسَاتِذَةِ الْفَلَسَفَةِ فِي الْجَامِعَةِ اللَّبْنَانِيَّةِ
وَالْأَكَادِمِيَّةِ اللَّبْنَانِيَّةِ



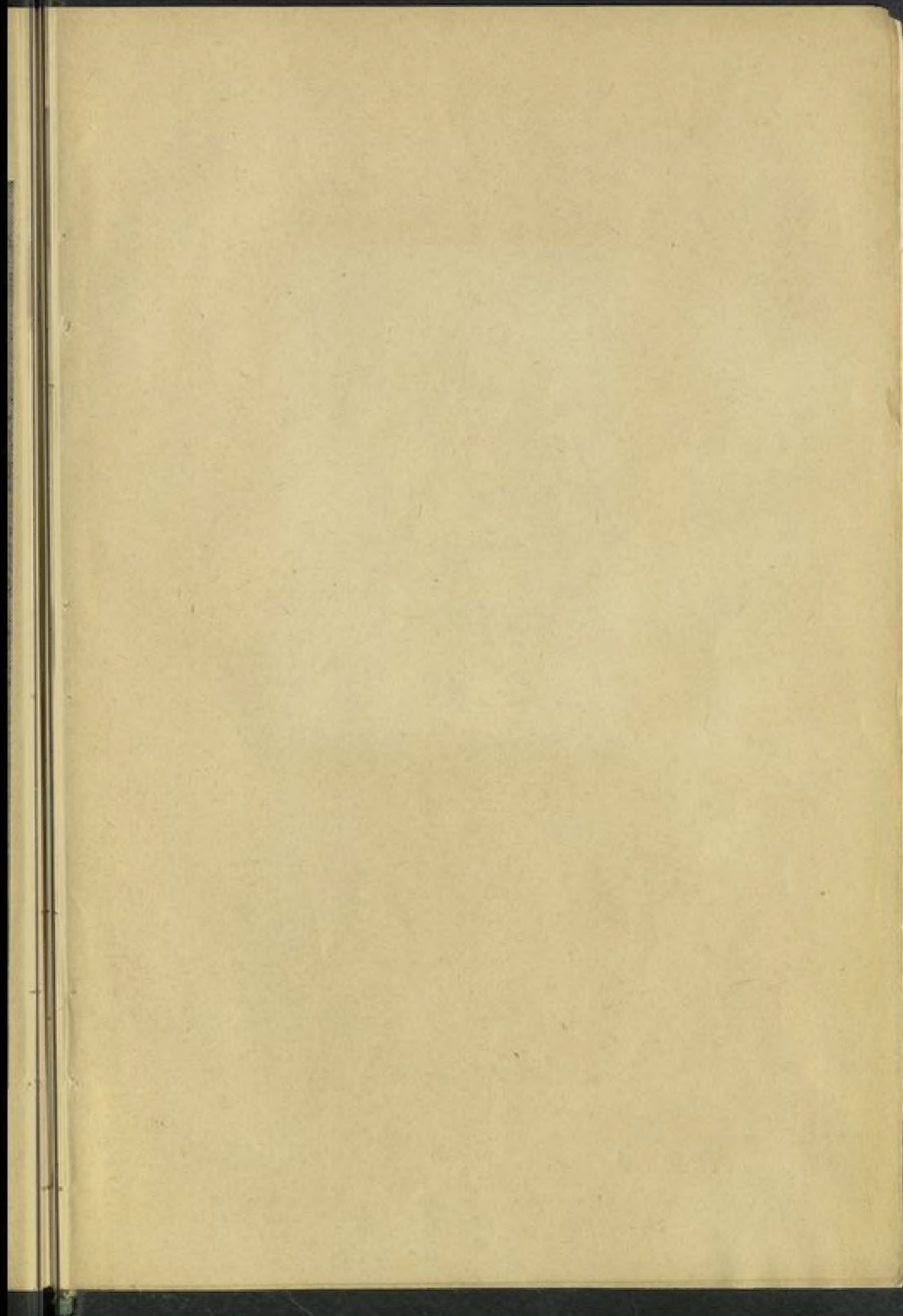
مَنْشُورَاتُ

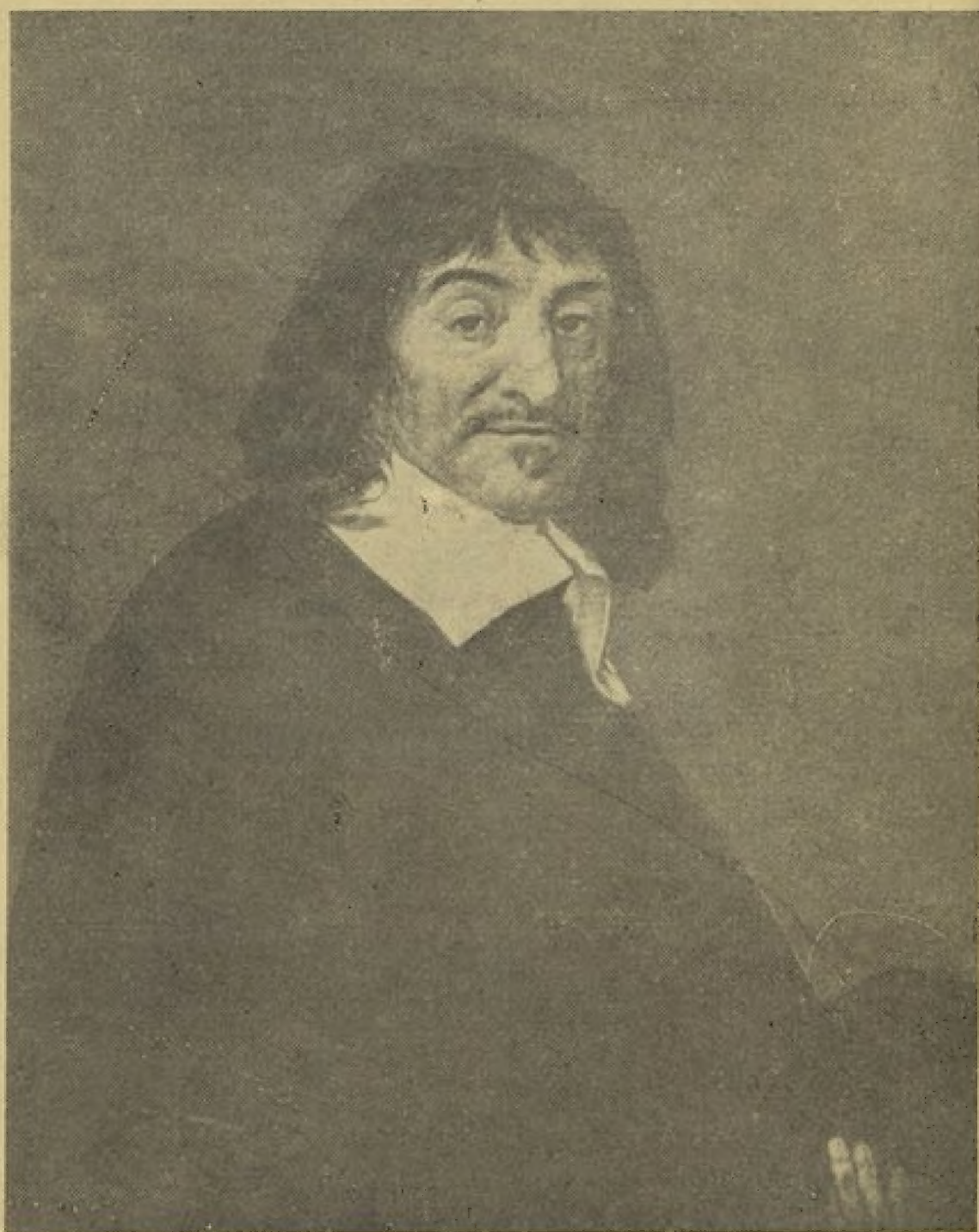
دَارِ مَكْتَبَةِ الْحَيَاةِ



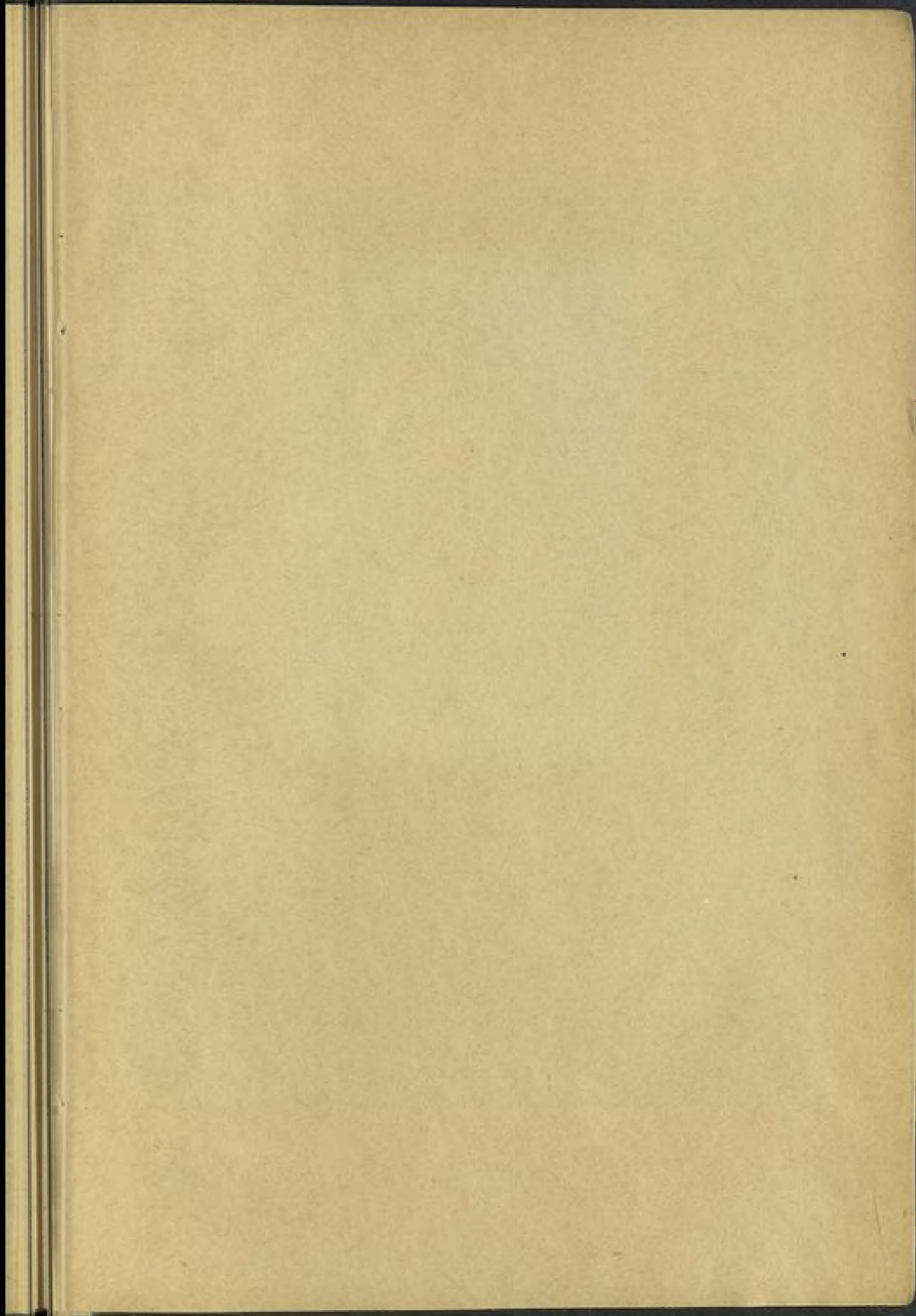
الـ

التي ولدتني فِكْرًا وَجِسْمًا
أُمِّي





رینه دیگارت



كلمة لا بد منها

براحة لبنان ، اسوة بغيره من بلاد هذه الرقعة في الشرق ، حضارة غربية عملاقة ، برهنت عن إمامتها ، وفرضتها مدة ثلاثة قرون منوالية . ولا غرو ان يفخ لبنان حياها موقف الآخذ ، فالعالم كله يتسج على منوالها ، في اوقاتها الحاضرة . ونحن لا نستطيع ان نطوي كشحنها عنها ، اذا ما اردنا مسيرة القافلة الحادية .

ولا اقصد بالغرب مساحاته الجغرافية ، واحزابه السياسية . هذا الغرب قد زال من الوجود ، او انه في سبيل الزوال . وانما اقصد تلك الحضارة الغربية ، التي نقلت العلوم الانسانية من كيف الى كم ، وفقدت المجتمع على اساس الايجاب ، فجعلت الدين علاقة خاجة بين الله والانسان . هو غرب ديسكارت ، وسبينوزا ، وكنط ، وهيجل ، وماركس ، وبرغسون : هو الغرب الذي علم الله فادرك قوة الارض ، والله العلم فادرك صحة السماء . وقد نضجت هذه الحضارة ، خلال عصور وعصور ، حتى عمّت الغرب ، ثم افاضت منه على حواشيه ، فاذا بها تنساب في المعمورة كلها . هذا هو الغرب الذي اقصد ، والذي يجب ان

نأخذ عنه .

*

ونكن كيف السبيل الى الاخذ عن هذا الغرب ؟ هنا بيت القصيد .

امامنا طريقان : الاول ان نتصل بحرفه ، فنقله . وقد ابتلينا
زمناً طويلاً بهذا المرض ، فضررنا في اودية الضلال ، لان التقليد يفرض
على الانسان ان يتنازل عن شخصيته ، ليكون مقلداً . الثاني ان نتصل
بمعناه في بدء من حرفنا ، وهو الطريق الذي يجب ان نسلكه ، ليتيسر
لنا اقتطاف ثمر الحضارة الغربية ، بانعاً مفيداً ، فنكون من المبدعين .

اجل ، ان الحضارة الغربية لا تجدي نفعاً ، اذا كانت لا تتساقط
مع ضوابطنا التاريخية ، التي كتب علينا ان تكونها احلاً . واللغة
العربية من جهة هذه الضوابط التاريخية ، التي يجب ان نقدسها ، حتى
تزاوُل القيم العالية ، بصدق وامانة . بدون هذه اللغة ، لن يكون لنا
عمارات فكرية شاهقة ، تتحدى بها الزمان . فهي التي كتب عليها ان
تفصح عن مجالات عظيمة ، وان تكشف عن مركزنا في المدنية
بعين الامم .

وهذا يعني ، في نظري ، اننا مسددون الى غرهم من شرقنا ، والا
استعصت علينا حضارتهم ، وخرجنا على شرقنا عينه . فالمشكلة اذن ليست
مشكلة تقليد واتباع ، بل مشكلة خلق وابداع ، لان الذي يجب ان
يكون ، هو تحقيق روحه ، لا تقليد حرفه . هذا التحقيق لروح الغرب ،

في كياننا ، يفرض علينا ان نكبر شأننا ، لان الانسان لا
يكون اب التاريخ ، اذا رفض ان يكون ابنه اولا .

ولا احد التاريخ هنا بالذي كان ، فلم يعد . ليس هذا التاريخ
قدسية عندي ، والذي يتمسك به ، لا يكون غير مقلد . لكن التاريخ
الذي اغنيه ، هو ما تبقى من روح الماضي مقدمة الحاضر : هو معنى
الآباء والاجداد ، لا الآباء والاجداد ذواتهم ، هو العلم بمستلزمات
الحاضر ، اولا . لولا هذا التاريخ ، هلك الحاضر ، ولم يبق من الماضي
شيء خالده .



ولكن لبنان لم يحن عفاف اللغة العربية ، تجاه الحضارة الغربية ،
فضاعت هيئته ، وكانت انه لم يعد المعلم والامام في توجيه غييره
من بلاد العرب ، كما سبق له ان تشعب به زمناً بغيره . اجل ، لقد ذهبت
حرارته في الابداع ، وسكن طبعه في الانتاج ، ونشاز بذلك عن قسم
وافر من اساذينه . هذا واقع حال ، يجب ان لا تزيج لفتة عن اعلانه ،
بجراحة وامانة ، على رؤوس الاشهاد ، والا جئنا عن جادة الصواب ،
وكان في حكمنا زيف وانحراف .



ولكن الذي يتروى الامور ، بعين ذقبة ، ويبحث عن سبب وهدف
نصكل حالة ، اسلية كانت ام ايجابية ، يثبت عنده ثبوت البقين ، ان

همود لبنان تحفز مرة ثانية، وان ما نسبته فتوراً، ان هو الا استجسام،
ولامة قوى، وقوى، في سبيل المعركة المنتظرة، جرياً على سبيل التقدم
والارتقاء، التي هي مد وجزر في اطراد موصول.

ان هذا البلد ينطوي على الغام ستنفجر. فالذي يرافق نشاط ابنائنا،
يرى بام العين الفكر الذي يتأجج في جنباتهم، ويدرك بوضوح مدى الفاعليات
الكامنة في اعماقهم. ولا عجب ان يحاول لبنان النهوض من عثاره، مرة
اخرى، فقد اعطى الشهادة مثنى، وثلاث، على انه الابن الشاطر في
ميازين السبق، وهو لا يعجز عن ان يؤديها رباع، اذا اردنا نحن ان
نعيد مجدنا السالف. ويقيني ان يومنا العامر قد اتى.

اجل، عندنا اليوم حركة مباركة في سبيل عزتنا الفكرية: حركة
خير تشير الى اننا نعي، الى ان لبنان قد شيع اجباً منسطحاً، وصار
عليه، بعد ان تمدد في طول الكلمة وعرضها، ان يضرب في اعماقها،
فيتفلسف، لان الفلاسفة اصدق المظاهر التي تدل بها الامة على سمو رقيها
في المدنية.

ولا غرو، فالعالم رمة ينتقل، الآن، من التصوير الى التفسير. العالم
رمة ولوع بالضرب في الثالث من ابعاد هذا الوجود، لانه ارتوى من
الطول والعرض، فراح يغوار. ومن يدري، فقد يبحث للوجود عن
بعد رابع، وخامس، في مجالات الغيب. وما لنا الا ان نلقي نظرة عجي
على الشعر، والقصة، والفن، وما شاكل، لتري كيف اصبح كل
مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية، يتخمر بالفلسفة التي تغري الفكر،
بطالب الاقصى من المعرفة. ان انسان هذا الجيل يريد ان يعرف انه

يعرف . هذا هو الزخم الفلسفي ، الذي يعيد على مسامعنا قصة حواء ،
عندما اكلت من تفاحة الجنة ، لتدرك منتهى المعلوم ، اذ ذلك تعرت
من الجهل .

ولبنان ، ذلك القطيع قبلاً ، لا يستطيع ان يظل مكتوف اليدين ،
بينما غيره يكدم نحو البلاغ من خضم الحضارة الغربية التي نغمرنا . لبنان ،
عليه ان يفجر طاقاته ، وهي غزيرة الحدثة . لبنان ، عليه ان يعود الى
مدرجه السني في عكاظ العقلة ، لسمع التاريخ نبواته العالمة . لبنان ،
عليه ان يتفلسف بعد التأديب . ولا اقصد بالفلسفة ، هنا ، الا الروح
الفلسفية ، اي ذهاب الفكر الى الاطراف واستشراف البدايات والنهايات .
هذا الفكر الذي يطارد المجهول في عقر داره ، ويتحكم بالالغاز ، قد
بدأ يتفشى عندنا ، كما تفشى من قبل في الغرب . ان الذي يعان ابنائنا ،
كيف يطالعون كتب الفلسفة ، ملتهمين معانيها بضراوة كاسرة ، يقف
على الانتفاضة التي اخذت ثعلن ذاتها عندنا في عالم الفكر الصافي . ان
نخبة فلسفية جبارة تحدث في صفوف شبابتنا الطالع .

اقول هذا ، وانا على يقين بأن اذهان الجامعيين عندنا قد بدأت نقشط
من عقائدها ، بغية الاحاطة بروائع الفلسفة الغربية . ومن هنا تأتي الوطيدة
بالشباب الجامعي ، لانه الخير الذي اكنى فيه عصير الامة ، ولانه اخذ
على عاتقه ان يكشف لنا عن الآفاق البعيدة التي تعدنا بالكثير من العقل .
هذا الشباب الجامعي ، هو المصطفى ليقع بلا هوادة معالم جديدة في
طريقنا الثقافي الصاعد . اجل ، انا مؤمن بأن لبنان الجامعي هو لبنان
الامل الذي يجب ان يكون ، هو لبنان في اتقى مظاهر اشعاده ،

الذي يتحكم بسير الزمان فيمخلد .

لقد وعى شبابنا غاية الفلسفة ، وذائق طعمها ، فاستساغها ، واخذ يستقيها من نبعها . انت شبابنا الجامعي يحمل بين جنبيه قنابل فكرية هائلة ، لا تنتظر غير التضج اللازم . وهذا يعني ، في نظري ، ان غدنا مليء باليوافق التي ستصمد على مكر الاحقاد ، فنستعيد بها الامامة الفكرية التي خاعت من يدينا . اما كئنا في الطليعة ، فاصبنا مؤخرة الثقافة ؟

»

لكن لبنان المترجم يجب ان يسبق ، في الزمن ، لبنان المبتكر ، لان رقي الامم الصحيح لا يقوم اولا الا على الاقتباس . الترجمة قبل الابداع ، والنقل قبل الخلق . هذا هو منطق التطور الفكري في حياة الشعوب ، وهذا ما وعيناه ، منذ عشر سنين ، ثم دارت الحياة ، فاذا بهذا الوعي شائع في الحرف والكلمة . هنا يبين لنا بوضوح الدور الخطير الذي لعبت اللغة العربية الى ان تلعب اليوم ، لان اطلعنا على الفلسفات العربية ان يحقق في كلياتنا روح المدنية العربية ، الا اذا ترجم . اذا يجب على نهضتنا ان تكون في بدامتها حركة نقل وشرح وتعليق ، والا بقينا مقلدين وضلنا عن جادة الحق . هذه النهضة ، العربية لغة ، قد اخذت ترى النور .

»

ولكن هل تتوافر المصطلحات لدينا ؟ هذه نعمة ، كم سمعنا ، وقد رسيخ في اذهان الكثيرين منا ، ان اللغة العربية فقيرة عاجزة ، ما كتب عليها ان تكون لغة حضارة واسعة .

لا أريد ان اخوض ، هنا ، مجالات هذه الفكرة المزعومة الباطلة ، التي هي محض افتراء . فسأعود اليها ، في غير هذا المحل ، لا فقا للامل واكم الافواه . وانما ارغب في ان اقول كلمة وجيزة ، علنا نثائل من هذا المرض الخبيث ، فنتراجع الى البراء :

ما من لغة بشرية الا ونحصل فيها جميع الامكانيات الادائية ، حين عبقريتها ، شرط ان يريد الشعب الذي يتكلمها ، ان يحقق هذه الامكانيات . لا زعامة في عالم اللغات ، ولا عبودية ايضاً . لكل لغة عبقرية خاصة ، ينفذ منها الشعب الى المطلق العام ، شرط ان يتمنى ذلك ، وان يعمل في سبيله . فالتضحية ، اذن ، تعود الى ما نريده نحن من رفض او قبول . اذا اردنا العربية غنية ، كان ذا الغنى الذي نريد ، والا بقيت كما يدعيه اخصاؤها فقيرة عاجزة ، وكان اخذنا عن الغرب تقليداً فقط . علينا ، والحالة هذه ، ان نخوض المعركة ، فنعمل على تطوير اللغة العربية بتطوير عقولنا اولاً ، اذ لا وجود للغة خارج الانسان . هي الانسان اصلاً ، وهو لاغ بالضرورة .

هذا ، ولا انكر ما في التجربة ، اذا قبلنا المغامرة ، من مضاعف شائكة ، لان مسابك اللغة العربية لا تتسع الآن لجميع مقالات الفكر . ولكن هذا النقص - وكل لغة هي ناقصة في بدء نبضها - لا يبرر غرض طرفنا عنها ، بل يجب علينا ان نسايف من اجلها ، فنعجزها من جديد ، وندهمكها طيباً ، لنجبلها على الكرم . علينا ان نرج بانفسنا في الحاجة الى التعبير الفلسفي ، بمعناه الواسع ، لان الحاجة هي التي تحدونا على ايجاد الالفاظ ، مهما كانت بعيدة المثال . الالفاظ كائنات حية ، لا تخرج الى عالم النور الا من باطن الفكر ، بدافع الحاجة . ان اللغة بذت

الالزام ، لا تتطور الا بتطويرنا ايها . فاذا كنا لا نرج بانفسنا في مثل
هذه الحاجة ، كي نشعر بالالزام الذي يحثنا على ايجاد الكلمات ، لا ارى
كيف نستطيع ان نرود اللغة العربية مصطلحات ، نحن بامس
الحاجة اليها .

نعلم كلنا ان افضل الطرق ، لمن يريد ان يتكلم لساناً غير لسانه ،
يقوم على ان يعيش زمناً بين ظهراني الشعب ، الذي يتكلم هذا اللسان .
والمقصود بذلك الاثابة الى الحاجة ، لينسكن صاحب الامر من الالتجاء
الى مزاوله اللسان المرغوب فيه ، حينئذ يتغلب على الصعوبات التي تعترض
القوى البشرية . ان موقفنا اليوم - بشأن اللغة العربية - كموقف
من يرغب في ان يتكلم لغة ثانية . علينا ان نرج بانفسنا في وضع بشعة
بالحاجة ، حينئذ نبحث عن مصطلحات ، وحينئذ فقط نجدها . هذا ما
حداني على ان اطلق كل لسان غير العربية . فهي لغتي - الام التي ستجيز
لي ان التحكم بمدى التاريخ . هي وقف علي ، لا اريد سواها اداة .
ومن هنا كانت هذه المحاولة الوضيعة . ويقتني انها الصدى لما يقول في
اذهان الكثيرين منا . نحن على عتبة عهد جديد ، هو عهد فلسفة يجب ترجيحها
اولاً . فعمى ان يكون الله قد اسبغ على هذه المحاولة الفلسفية الوضيعة ، في
اللغة العربية ، ما يمنحها رضى المنصفين من جهابذة الفكر ، عندنا ، ومناصرة
المشتغلين بهذه الصناعة . املي ان يكون هذا القطر اول غيث يهبط
عنا قليب .

كمال يوسف الحاج

تحت إشراف وزارة الثقافة

بيروت في ٣٠ نيسان سنة ١٩٥٤

تصدير

عباقرة فئتان : فئة نجيء هذا العالم ، وقد زودت غلبة على الزمان ،
لتكشف ما هو آت قبل ان يأتي ، وتساهم في بناء المستقبل اكثر مما
تصور الحاضر ؛ وفئة نجيء هذا العالم ، كالمرآيا العاكسة ، فت رسم احوال
زمانها ، دون ان تتجاوز احكام العصر ، الذي تعيش فيه . ولهذا لا
يكون المستقبل جزءاً منها . اما الفئة الاولى ، فاصحابها فئة في تاريخ
الفلسفة الانسانية .

وتقوم عظمة هذه الفئة ، من عباقرة الفلسفة ، على انها لم تبحث عن
الحقيقة ، بقدر ما بحثت عن المنهج ، الذي يؤدي الى الحقيقة . ذلك لانها
لم تشك في الحقيقة ، التي كانت قبلة انظار الفلاسفة جميعاً ، بل كان همها
الاكبر ، ان تدرب العقل على التفكير القويم ، للوصول الى الحقيقة .
فالعضلة كل العضلة لا تنبت ، في نظرها ، من التساؤل عما اذا كانت
الحقيقة كائنة ، او غير كائنة ، ولا من التساؤل عما اذا كان الانسان موجوداً ،
او غير موجود . ان الحقيقة كائنة ، ما في ذلك شك ، والانسان موجود ،
ما في ذلك شك ايضاً . لان الشك في الحقيقة ، او في الانسان ، هو

اثبات على طريقة مغايرة . وهل يستطيع العقل ان يشك في الحقيقة
والانسان ، الا بقوة من الحقيقة والانسان ذاته ؟ ومعنى هذا ان العقل
غير قادر على ان يشك ، حتى النهاية ، شكاً صارماً ، دون ان يثبت في
شكه ، ليبقى هكذا في الايجاب ، والا يتهاوت في قرارة ذاته ، وينهار
شكه عنده . هذا الايجاب ، الذي يبقى فيه العقل ، وان شك نافياً ،
هو اليقين الاكبر ، الذي لا مرية فيه ، ولا مفر منه .

لهذا لم يستطع احد ان يشك في الحقيقة والانسان شكاً مطلقاً ،
لان الشك فيها يلقي ذاته ، اذا نادى بشكه ، واصبح شكاً مكرراً .
من اجل هذا ، يقوم جوهر العقل على الاثبات ، اما النفي فهو طاري .
اذن الحقيقة كائنة ، والانسان كائن .

ومع ذلك ، فالصراع قائم قاعد بين الانسان والحقيقة . هي تتعجب كلما
وجه اليها مصابيح الفكر ، وهو يواصل بلا عوادة ، دون ان يصل الى
مرقاها الامين . اجل ، ان الانسان يريد بها بكل جوارحه ، وهي تغريبه
دائماً بالسير الخريت . هو لا ينهض ، بعد سقطة ، الا ليعود ثانية ، وثالثة ،
ورابعة ، الى سقطات اشد ، دون ان يقتني عن السعي وراءها . والفلاسفة
في حدها وفي صفتها على مذاهب شتى ، فلا يجمعون على حذو واحد ،
في سبيل اماطة اللثام عنها . وهكذا تصبح الفلسفة عرمة من الاراء
المتضاربة ، والتزعزعات المتباينة ، والمذاهب المتناحرة . ان كل فيلسوف
يتشيع للعقيدة ، التي يختطها لنفسه ، وبذلك يثير جوه الخاص .

اذن ، المعضلة ليست من الحقيقة ، لانها كائنة بموجب حقيقتها ، ولا
هي من ذات الانسان ، لانه موجود بتقضى انسانيته . بقي ان المعضلة

كل المعضلة ، هي من شطط الانسان عن الحقيقة ، اي من جهل السبيل ،
الذي يفضي به الى الحقيقة . لهذا رأى ديكارت ان البحث عن الحقيقة لا
يجدي نفعاً ، لانها كائنة ، ولان الانسان على ثقة من انها كائنة ، بدليل
ما في عنقه من قابلية للبحث عنها . نعم ، ان الانسان لا يبحث عن شيء .
لا يخامرهُ شعور سابق بأنه كائن . ولا فائدة ايضاً من البحث في قابلية
الانسان للبحث عن الحقيقة ، لان الانسان ، باعتبار ما هو في الاصل ،
يقوم على ان يخفف الى البحث عنها . بقي ان البحث الناجع ، يجب ان
يدور حول الفاصل القائم بين الانسان والحقيقة ، اي حول العبارة
الكافية بان تنقل الانسان آمناً الى الحقيقة . هذه العبارة ، ليست شيئاً
آخر الا المنهج .

والواقع ، ان البحث عن الحقيقة ضرب من اللعب ، لان المرء لا
يستطيع ان يبحث عنها الا بقوة منها . فلو عاد كل انسان ، الى قرارة
ذاته ، يسألها عن لزوم الحقيقة ، لرأى ان الحقيقة لازمة بموجب هذا
السؤال عينه . وهل نجد ادل من الانسان ذاته الى ان الحقيقة كائنة ،
وان التذمر لا يعود الى الشك فيها ، بقدر ما يعود الى اختلاف
الاساليب ، التي يتبناها الناس للتعبير عنها ، والسير في خطاها ؟

ومن هنا عظمة ديكارت . فهو اول من شعر بان غاية الفلسفة لا تقوم
على البحث عن الحقيقة ، بقدر ما تقوم على ايجاد الطريقة الصالحة ، التي
تؤمن لنا الوصول الى الحقيقة . أجل ، ان البحث عن الحقيقة هو طريقة
فقط . ولذا كانت محاولة كل فيلسوف عبارة عن منهج ، يخطه لنفسه ،

ويعتقد انه الاصلح . في هذا المقطع ضرب ديكارت فلهذه ، فكان اول
جبايرة الفلسفة الحديثة . وقد رفع بناء فلسفته في ستة ايام ، فكان الها
من جهة الانسان ، مثلها كان الله الذي خلق الكون في ستة ايام .



عُصْرُ دِيكَارْت

جَوْ عَصْرَه

عرف القرن السادس عشر بالثائر المجدد . فقد تجسست في عباقرته روح النقد ، ومحبة الاصلاح ، وكثرت بهم الاكتشافات العلمية . وتعود الى حوادث خمس ، تلك الانتفاضة التي حررت الانسان ، يومذاك ، من التقاليد السياسية ، والاجتماعية ، والفلسفية ، والدينية ، التي كانت تعيق سير الفكر نحو الحقيقة . هذه الحوادث الخمس ، هي :

اولاً - اكتشاف الطباعة ، التي نشرت العلم بسرعة هائلة ، وجعلت الثقافة ، عن طريق المطالعة ، مشاعاً لجميع الناس ؛ فصارت للمعلوم في متناول الافراد ، يتداولونها ، مهما كانت طبقتهم . ولا يخفى على احد ، ان المطالعة تفتح الازهار ، وتزيد آفاق المعرفة ، وتقوي زخم الارادة . وهي صفات تشعير الانسان بجمرة الوجود ، فبصير حراً في نظرنه الى الحياة .

ثانياً - سقوط القسطنطينية في ايدي الاتراك ، مما حدا الاغارقة هناك

على الحرب الى ايطاليا ، حيث بنوا مدارس عمموا فيها الفلسفة ،
التي اشعلت ما كاد ينطفئ من المبادئ الدائرة حول حقوق
الانسان . لقد ساعد وجود اليونان ، في الغرب ، على احياء
علوم الفكر ، بواسطة الاندية التي اسسوها ، والمعاهد التي
اقاموها ، فتجسست العقول للمناقشات الفكرية ، وتسايقت في
مضمار النظريات الفلسفية . وهي الطريقة عينها ، التي سلكها
الاغارقة في القسطنطينية ، يوم كانوا يشرفون على نشاطها
الفكري .

ثالثاً - اكتشاف العالم الجديد (سنة ١٤٩٢) وطريق الهند (سنة ١٤٩٨) ،
بما جعل الغربي يتعرف الى عالم غير عالمه ، ويسلم بوجود حقائق ،
غير التي كان يؤمن بها وحدها ، ويعتقد ان سواها لم يكن ولن
يكون . وهكذا اتسعت رقعة الارض ، التي كان الغربي يظن
انه يسكنها وحده ، فاتسعت معها شرفات عقله . اذ ذاك خفت
غروره ، وتزعزع ايمانه بالحقيقة المطلقة . لقد رأى ان هناك
شعباً لا يحس كما يحس ، ولا يشعر كما يشعر ، ولا يفكر كما
يفكر .

رابعاً - ظهور صاحب الحركة الاصلاحية ، مارتن لوثيروس ، الذي
علم الناس كيف يجب عليهم ان يجادلوا ، وان يتوروا على كل
حكم ، لا يسلم به العقل الصافي . لقد كان لوثيروس صاروخاً ،
لا يقاظ الفكر من غطيطة ، وتحقير فلاسفة اليونان ، الذين كانوا
المثل الاعلى للتفكير الصحيح . لم يكن ارسطو المعلم الاول ،

بومذاك ، يستنار بأحكامه ، كأنه السكامة الفصل في البحث عن الحقيقة ؟ ثم جاء لوثيروس ، فحطم هذا الصم ، وقال للناس : استندوا الى ذواتكم في التفتيش عن النور .

خامساً - عرمة من الاكتشافات العلمية ، التي كانت تزداد باطراد . ففي هذا العصر ، عظم الجبر ، واكتشف قانون سقوط الاجسام ، وحركة السيارات الفلكية ، ثم طبق الحساب الحواري (اللوغاري) ، والتي النور على حقيقة الدورة الدموية . الخ .

هذه الاكتشافات ، وكثير غيرها ، اضعفت من سيطرة الحرافات على العقل البشري ، وجعلته يرى ان الطبيعة قائمة على جبرية صارمة ، لا يمكن للحوارق العجيبة ان تتلاعب بها ، وان تستيرها في اتجاه الممكن ، او المحتمل ، او الشاذ .

*

ان هذه الحوادث الخمس ، التي ظهرت على مسرح القرن السادس عشر ، والتي تلخص لذا عقل روج هذا القرن ، اقامت صراعاً شديداً ، بين العقل الذي يحكم وفقاً لما يقضيه المنطق السليم ، والتقليد الذي يحكم وفقاً لما يقضيه رأي الاقدمين . هذا الصراع ، هو الذي نشاهد في كل عصر ، وقد نال العقل قصب الفوز ، في القرن السادس عشر ، فكانت نهضة الجبارة ، التي ما زالت البشرية تسير في خطاها ، حتى يومنا هذا .

وقد ساهم في كتابة ذلك النصر العظيم للانسانية ، ثلاثة رجال من عباقرة العلم والفلسفة ، هم : بيكون ، وغاليله ، ثم ديكارت .

١ - لقد كان سيكون اول من نقل العلوم الطبيعية من الكيف الى
السكم ، وكشف الحجب عن الطريقة الالجابية ، التي تمكن بها
من امت نعرف قوانين المساعدة معرفة موضوعية . فهو الذي قال
بضرورة الاستناد الى الملاحظة ، والاختبار ، والحساب ؛ الا ان
يكون لم يزاوّل الاختبار بنفسه ، فبقي نظرياً اكثر منه عملياً ،
ولذلك لم يكتشف .

٢ - ولكن غالبه لم يتوكل هذا النقص ، في نهضة القرن السادس عشر .
فحصر جميع نشاطاته العلمية ، في الحقل العملي ، مضيئاً بذلك ، الى
خزينة العلم ، عدداً كبيراً من الاكتشافات . ولذا سمي بحق « ابو
العلم الاختباري » . فقد علم الناس ، كيف يمكنهم ان يدركوا
حقيقة الطبيعة ، بفضل الاختبار والحساب ؛ الا انه لم يستطع ان
يتغلب من قيود الواقع المزيل ، من اجل هذا ، نراه يحصر نفسه
في نطاق علمي الرياضيات والطبيعات ، فكان عملياً اكثر منه
نظرياً . اذا لم يعط فلسفة حول الوجود .

٣ - اما الذي قصر عنه الاثنان ، سيكون وغالبه ، وهو التوفيق بين
النظري والعملي ، فقد اخص ديكارت بشرف فحصيله ، ولذا سمي بحق
« ابو الفلسفة الحديثة » ، لانه كان اول من حاول ان يضع منهجاً
قوياً ، يقي الشك من العتار في اسطفاً ، منها كان طرازه . لقد آمن
ديكارت بوحدة العقل البشري ، وآمن ايضاً بقدرة هذا العقل على
التحكم بالفلك الاعلى الذي هو السماء ، وبالفلك الادنى الذي هو
الارض . وهكذا ، نراه يجمع بين القطبين المتناقضين ، في الظاهر :

النظر في أعالي الفكر ، والعمل في حضض الواقع .

افلاس عصره

أطلق ديكارت على القرن السادس عشر ، فرآه جباراً في فضاله ،
بغية الانعتاق من أحكام التقليد الجامدة . لقد انفتحت عيننا الإنسان ، في
ذلك العصر ، على مدى العلم ، فعرف أن الركون إلى العقل فقط ، هو
الذي يجب أن يقتاس به ، في ذلك العصر ، عرف الإنسان أن بداية الحقيقة
ونهايتها ، في قرارة ذاته ، لا في ما قاله السابقون ، لذا لا يجوز لنا أن
نؤمنها في زمان دون زمان ، ولا أن نكتفي في مكان دون مكان .
لقد طالب ذلك العصر بتركيز العقل على دقة الحكم ، فكانت لورته
المنمارة .

رغم هذا ، لم يتمكن من الوصول إلى غير آراء ظنية . فقد كانت
مفكروه يخطئون في أحكامهم خطأ عشوائياً ، وينصرفون بالأمور
دون بصيرة . أجل ، كانوا ينادون بالعقل ، وكانوا ينحسرون أيضاً في
مضاداتهم . لكن الحماسة (وإن كانت في سبيل العقل) أقرب إلى العاطفة
منها إلى العقل . ومعلوم أن العاطفة لا تترك مجالاً للانظام في التفكير ،
لأنها ترمي على الفصكر غباشة أليام ، تجعل الصور غامضة ، مشربة
بالأوهام . وسبب ذلك ، أنهم لم يسيروا على منهج قويم ، في تحريهم من
كأوس التغاليد ، وأشرافهم على حقائق العلم . ومن هنا المساجلات
الكلامية ، التي لم تفض بهم إلى شيء حاسم .

نظر ديكارت الى اعمال الناس ومشاورتهم ، في مختلف النواحي ،
فلم يجد فيها ما يطمئن ضميره . لقد بان له الاعمال باطلية ، عديدة
للتفجع . فاعتزم على ان يحصل العلوم المنتشرة ، يومذاك ، كي يعثر على
الدواء الناجع . لذا نواه ينعكف على الدرس ، يجد متواضعا ، وميسرا
ملحاحا الى اليقين الثابت ، وقيمزا الحق من الباطل . درس الآداب ،
واللغات ، والشعر ، والرياضيات ، والفلسفة ، واللاهوت ، الا انه لم
يكدر ينهي دراسته لها ، حتى ابدل رأيه . فقد وجد نفسه في ارتباك من
الشكوك والاعطاء ، التي ابانت له قاطعا ، انه لم يستفد من العلم ، الا
امانة التمام شيئا فشيئا عن جهله .

فما هو السؤال الذي خطر ببال ديكارت ، ازاء هذا الاضطراب في
الاراء ، وهذه البلبلة في الاحكام ؟ ان السؤال الاكبر ، الذي طرحه
ديكارت على نفسه ، هو : الى اي شيء يعود سبب الازغاء ، التي
يرتكبها الناس في اراءهم واحكامهم ؟ انكون هذه الازغاء من صميم
العقل البشري ، وبذلك يستحيل كل تقويم ، لم تكون صادرة عن
الطريقة التي يسلكها العقل ، وبذلك يصح التدريب ممكنا ؟ اجبل ، لم
يفقد ديكارت ثقته بالعقل . فهو رياضي مطبوع ، والرياضي لا يجرؤ على
الشك في العقل . لذا نواه يميل الى القول : ان الازغاء التي يرتكبها
الانسان في احكامه ، ليست من جوهر العقل ، ولكنها صادرة عن
المنهج الذي يسلكه . ان فقدان المنهج ، هو الذي يرفع الانسان في مثل
ذلك الازغاء الفاضحة . اما العقل فهو القوة الغريزية التي بها يتبين الانسان ،
ليميز جوارز الجائزات واستعماله المستحيلات ، وفقد وزاع احسن توزيع بين

الناس ، اي انه كائن في كل واحد منا ، ضمن حد لا يجاوزه الى زيادة ،
ولا يقصر عنه الى نقصان ، الا في الاعراض التي يتخذها . ان العقل هو
القوة الوحيدة التي بها يفارق الانسان البهائم .

لكن هذا لا يعني ان الناس معصومون من الغلط . ودليلنا الى انهم
يخطئون ، كونهم لا يجمعون على حذو واحد في الاراء ، الا انهم
يتوقعون ، توقفاً متفقاً عليه ، الى ايجاد حق مطلق ، وهذا كاف ليجعلنا
نشك بالعقل . ان الناس يجمعون ، جوهرأ ، على ان الحقيقة واحدة ،
ويختلفون عرضاً في الاخطاء التي يرتكبونها . وهذا برهان واضح على ان
الخطأ لا يأتي اساساً ، من العقل ، بقدر ما يأتي من المنهج الذي نسلكه ،
لنصل الى الحقيقة . ان العقل واحد بالفطرة ، عند جميع الناس ؛ لهذا لا
يمكن ان تنجم اخطاؤنا عن كون بعضنا اعقل من بعض ، وانما تنجم عن
تنا توجه افكارنا ، في سبيل مختلفة ، دون ان نطالع الاشياء ذاتها .
اجل ، لا يكفي ان تفكر جيداً ، لكن المهم هو ان تطبق هذا التفكير
تطبيقاً حسناً . ألم نر نفوساً كبيرة ، ترتكب افطع الرذائل ، وتقوم
باروع الفضائل ؟ لذا رأى ديكارت ان الزم الاشياء ، وابعدها فائدة
لعمري والمصور الآتية ، ان يعثر على المنهج الذي يقينا الخطأ ، ويسمح
لنا ، اذا سلكناه ، ان نتقدم نحو اليقين ، اكثر من الذين يركضون
على غير هدى . ان المنهج هو الذي يساعد العقل على ان يعقل ، ما يجب
عقله ، بوضوح وتبيين ، بغية الوصول الى الحقيقة ، والا يضل عقله ان
يكون اكيداً .

مقتطفات مقاله ديكارت

١ - في ان العقل واحد ، من حيث الجوهر ، عند جميع الناس

« ان الذوق السليم (١) هو اعدل الاشياء التي وزعت في العالم .
 « فكل واحد يعتقد انه اوتي منه الكفاية ، حتى ان الذين يصعب جداً
 « ارضائهم بسواء ، لا يرغبون عادة في ان يتحلوا به ، اكنوا بما اعطي
 « لهم . وهذا لا يعني انهم معصومون من الغلط . لكنه الدليل الى ان
 « ملكة الحكم بضبط ، او تمييز الحق من الباطل - وهي القوة التي يطلق
 « عليها حقاً اسم الذوق السليم ، او العقل - متساوية بين جميع الناس .
 « وهكذا فان اختلاف الآراء لا ينجم عن ان بعضنا اعقل من بعض ،
 « لكنه يأتي من اننا نسوق افكارنا في طرق مختلفة ، ونطالع اشياء
 « متغايرة ، اذ لا يكفي ان تفكر جيداً ، وانما المهم هو ان تطبق هذا
 « الفكر تطبيقاً حسناً . فأكبر الانفس خليفة بان ترتكب افطع الرذائل ،
 « كما هي خليفة ايضاً بان تقوم باجمل الفضائل . ان الذين يسرون ببطء كلي ،

(1) Le bon sens ، اي العقل .

« يستطيعون أن يتقدموا أكثر بكثير ، إذا سلكوا الطريق القويم ،
 « من الذين يركضون ، ولا يصيبهم من هذا الركض غير الإبتعاد عنه .
 « أما أنا فلم ادع قط أن عقلي هو أكمل من عقول عامة البشر ، بل
 « غالباً ما قنيت أن يكون لي ، ما لبعض الناس من سرعة الفكر ، أو
 « من جلاء الهيلة وتميزها ، أو من سعة الذاكرة وحضورها . وأنا لا
 « أعرف مزايانا إلاها ، تساعد على كمال النفس ، لأنني أميل إلى الاعتقاد
 « أن العقل ، أو الحس - ما دام هو الشيء الوحيد الذي بصيرنا بشراً ،
 « ويميزنا عن الحيوانات - موجود بنامه في كل واحد منا ، متبعاً في
 « ذلك الرأي الشائع بين الفلاسفة ، الذين يقولون أنه لا زيادة ولا نقصان
 « إلا في الاعراض ، لا في صور أفراد النوع الواحد ، أو طبائعهم . »
 ٢ - في أن المنهج يكسب خصلاً اخلاقية أهمها: التواضع ومعرفة
 الإنسان نفسه .

« لكنني أحرز على القول : أنني كنت سعيداً جداً لوجدان نفسي ،
 « منذ سني الحداثة ، في طرق قادتني إلى مطامعات وحكم الفث منهجاً ،
 « يبدو لي أنني أستطيع اتخاذ وسيلة لزيادة معرفتي ، تدريجياً ، والارتقاء
 « بها شيئاً فشيئاً إلى أعلى درجة ، يمكنني من بلوغها عقلي الضعيف ، مدى
 « حياتي القصير . فقد جنببت بهذا المنهج من الثمرات ، ما جعلني أحاول
 « دائماً ، في الأحكام التي اطلقتها على نفسي ، أن أميل إلى جهة الخذر
 « أكثر من جهة الغرور . ولما نظرت بعين الفيلسوف إلى مختلف أعمال
 « الناس ومشاريعهم ، لم أجد فيها عملاً لا يكاد يظهر لي باطلاً وعبثاً
 « النفع ، فأورثني ذلك رضى بالغاً عن التقدم ، الذي أرى أنني أحرزته في

« البحث عن الحقيقة ، وجملي اعقد على المستقبل آمالاً تخولني القول :
« اذا كان من مشاغل الناس ، من حيث هم بشر ، عمل ثابت الصلاح
« والخطورة ، فهو العمل الذي اخترته . »

« ولكن ، ربما كنت مخدوعاً ، وربما كان ما ظننته ذهباً وماساً ، هو
« قليل من النحاس والزجاج ، فانا اعلم كم نحن عرضة للخطأ في الامور
« التي نسنا ، وكم يجب ان نشبه في احكام اصدفائنا ، عندما نكون في
« مصاحبتنا . لكنه ، يطيب لي ان ابين في هذه المقالة ، ما هي الطرق التي
« سلكتها ، وان اصدر فيها حياقي كائنا هي لوحة ، حتى يتمكن كل
« انسان من ان يبدي رأيه فيها ، ويكون اطلاعي على آراء الناس ، وما
« يصل الي من صداها العام ، وسيلة جديدة للتعليمي ، اضيفها الى
« الوسائل التي تعودت ان استخدمها . »

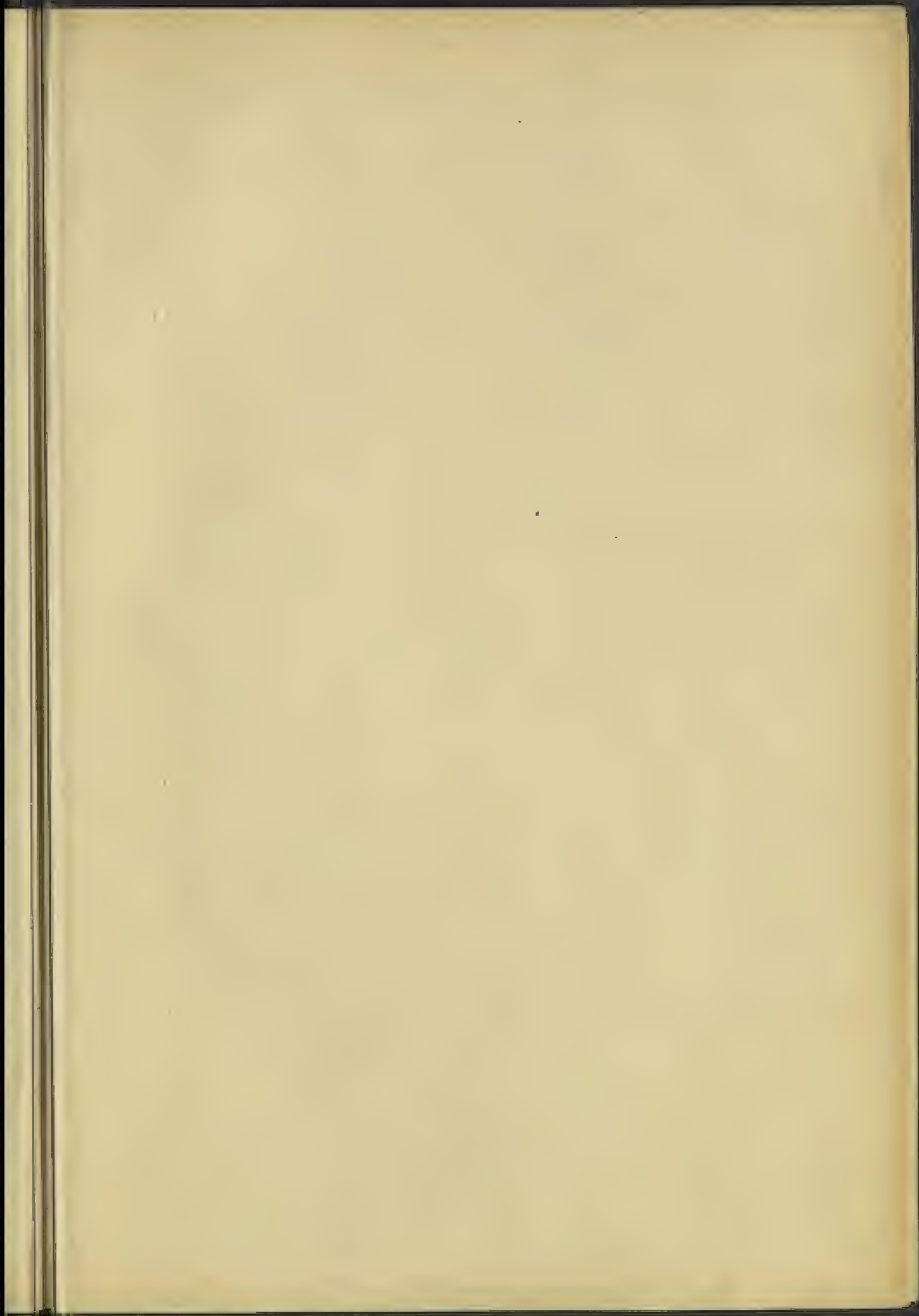
« وهكذا ، ليس غرضي ان افرض هنا الطريقة التي يجب على كل
« انسان ان يتبعها ، ليحسن قيادة عقله ، وانما غرضي ان ابين على اي
« وجه حاولت ان اقرر عقلي . ان الذين يتدخلون لاسداء النصائح ،
« يجب ان يعتبروا انفسهم احذق من الذين يسدونها اليهم ، واذا قصرنا في
« اقل الامور ، كانوا يستحقون اللوم . ولكن ، لما كان غرضي من كتابة
« هذه المقالة ان يكون تاريخاً - وقصة اذا شئت ، قد يجد الناس فيها ،
« من بين الامثلة التي يمكنهم اقتداؤها ، امثلة كثيرة اخرى يحق لهم ان لا
« يتقيدوا بها - غائي اؤمل ان تنفع هذه المقالة بعض الناس ، دون ان
« تكون ضارة باحد ، وان يرضى الجميع عن صراحتي . »

٣ - في انت العلوم ، التي تلقنها ديكارت لم تحرره من الشكوك والاعطاء .

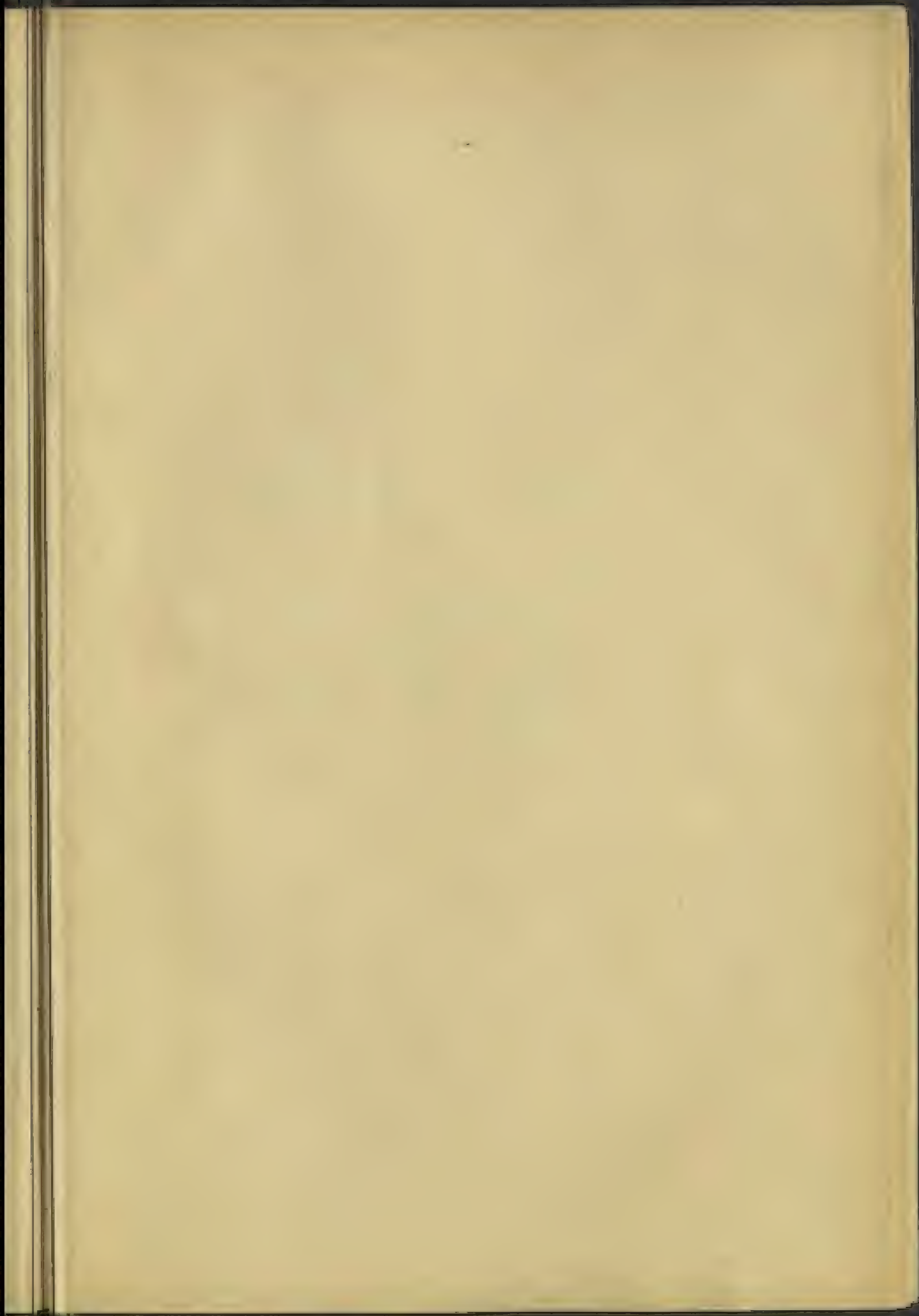
« غديت بالآداب منذ طفولتي . ولما كنت قد ايقنت أنه يمكننا بها
« ان نكتسب معرفة واضحة يقينية ، بكل ما هو نافع في الحياة ، فقد
« رغبتني في تعلمها . ولكنني ، لم اكده انهي هذه المرحلة من الدراسة -
« وهي المرحلة التي جرت العادة ان يرفع في نهايتها الى مرتبة العلماء -
« حتى غيرت رأئي تماماً . ذلك ، لاني وجدته في ارتباك من الشكوك
« والاعطاء ، ظهر لي معها انني لم افد من محاولتي التعلم ، الا الكشف شيئاً
« فشيئاً عن جهالي . على اني كنت في اشهر مدارس الغرب ، حيث يظن
« انه لا يوجد غير العلماء ؛ هذا اذا كان على وجه الارض عالم في مكان
« ما . تعلمت في هذه المدرسة كل ما يتعلم الآخرون ، حتى انني لم اقع
« بما كانوا يعلموننا اياه ، فتصفح كل ما وقع في يدي من كتب العلوم ،
« التي كانوا يعتبرونها اعجب العلوم (١) واندرها . ومع ذلك ، كنت
« اعرف ما كانوا يحكمون علي به ، فما رأيتهم قط وضعوني في منزلة ،
« دون منزلة رفاقي ، مع ان بعضهم كان يتبها لمناصب اساتذتنا .
« واخيراً كانت بخيل الي ، ان عصراً لم يكن اقل ازدهاراً
« وخصباً بالعقول المنتجة ، من اي عصر من العصور الماضية . فخواني
« هذا الامر ، ان اكون حراً في الحكم على جميع الناس ، بالقباس الى
« نفسي ، واعتقد انه لا يوجد في العالم مذهب يحقق ما منيت به من قبل »

القسم الاول

من كتاب «مقالة في المنهج»



اليوم الأول
في المسنج



ولكن كيف نخرج ديكارت في وضعه المنهج ؟

لم يكن نهج ديكارت اعتباطياً ، كما يتبادر للذهن . لقد استعرض كل علوم عصره ، واحداً واحداً ، حتى أدى به المطاف الى العلم الامثل ، الذي كان يبحث عنه . فما هو هذا العلم ، الذي شاد عليه اسس منهجه ؟

١ - ايكون الآداب ؟ اولع ديكارت بالآداب كثيراً ، منذ طفولته ، وامن في درسها ، يوم كان طالباً ، حتى اقتنع بانها قادرة على ان تكسبه معرفة ، يقينية ، بكل منافع الحياة . افر بانها توقف الفكر ، وتساعد على الارتقاء باحكامه . فقرأ الكتب الادبية ، الجيدة ، هي بمنزلة محادثة مع مؤلفيها ، الذين يكشفون لنا عن احسن افكارهم . ولكن ما علم ديكارت ان هجر الآداب من شعر ، وبلاغة ، وقصص ، ولغات ، لانها اقرب الى ان تكون موهبة في النفس ، والموهبة ليست ثمرة من ثمرات الدرس . ان اليقين الذي يبحث عنه ديكارت ، يجب ان يكون اعدل الامور ، الموزعة بين جميع الناس ، اخذ الى ذلك ، ان الآداب ، كالقصص مثلاً ، نحدونها على ان تخيل امكان ما ليس

ممكن ان يحدث ، فتعالي وتبالغ في الخطورة ، كي تجعل الحوادث اجدر بان تقرأ . وهكذا تبدل قيم الاشياء ، وتفسدها بخيالنا .

٢ - ايكون اللاهوت ؟ قال ديكرت في القسم الاول ، من مقالته في المنهج ، ما يلي : « كنت اجن علومنا اللاهوتية ، والطمع في الجنة كاي انسان آخر . لكن ، عندما علمت ، علماً مؤكداً ، ان طريقها « مفتوح لاجهل الناس ، كما هو مفتوح لاعلمهم ، وان الحقائق المنزلة « التي تقود الى الجنة ، هي فوق عقولنا ، لم اجروا على ان انخضعوا الى « استدلال عقلي الضعيف ، ورأيت ان محاولة امتحانها بنجاح ، تحتاج « الى ان يد الانسان يعون خارق للعادة ، والى ان يكون فوق مرتبة « البشر . » لهذا نرى ديكرت يشيخ بوجهه عن اللاهوت . والواقع ان اللاهوت ، وهو يدور حول معضلة الله ، لا يمكن البحث فيه باستدلال عقلي ، والارتكاز عليه في سبيل ايجاد المنهج العام ، الذي يجب ان يقاس به ، لكل شعب دينه ، ولكل شعب اذن لاهوته . لذا لا نستطيع ان نعتمد عليه ، لانه نسي كباقي العلوم الظنية ، والنسبي في مثل هذه الحال ، لا يقضي بنا الى اليقين العام .

٣ - ايكون الفلسفة ؟ لقد زاول ديكرت الفلسفة ، كما زاولنا افضل العقلاء في العصور الماضية . ولكنها لم تكشف له عن حقائق لا جدل فيها . فلما لاحظ ، ان للفلاسفة في المعضلة الواحدة آراء متضاربة ، لا يكون الحق الا في واحد منها ، حكم ببطلانها ، ثم اورد عنها . والواقع ان علماء الفلسفة ، لم يصلوا الى شيء يقيني في بحوثهم ، حسن الحقيقة . فلكل نظامه ، ولكل مسلكه ، ولكل مذهبه ، الامر الذي يجدر على الاعتقاد ،

ان ما يقولونه وهم وخباب . لذا يتيه الدارس ، في تاريخ الفلسفة ،
بين النظريات المختلفة ، ويبعد اكثر فاكثر عن محور الحقيقة ، كلها
غاص على جواهرها ، في بطون التاريخ ، ومن هنا شك البعض في
الحقيقة ، والتزامهم عدم طلبها ، لانها غير كائنة . وهو الشيء الذي
احاب ديكارت ، عندما اراد ان يتخذ الفلسفة طريقاً الى اليقين الاكبر .
الا انه لم يقط منها شاماً ، بل رأى ان المنهج ، الذي سار عليه مفكرو
الفلسفة ، لبناء فطورة الحقيقة على اسس وطيدة ، هو سبب الاختلاف بين
النظريات .

٤ - ايكون الرياضيات ؟ نعم ، لقد اعجب ديكارت بها ، الى حد
بعيد ، لانها تركز على البداهة ، والوضوح ، والتميز . الناس لم يجمعوا
على خطة واحدة ، في علم من العلوم ، كما اجمعوا ، منذ ان كانوا ،
على المسائل الرياضية ، ان اراءهم لا تتناحر على عقبتها . وهذا يعني انها
ثابتة عبر الزمان ، لا تقبل الجدل . ولكن حاله ان يرى فائدة
الرياضيات تنحصر في الصناعة فقط . لقد عجب كل العجب ، كيف
تكون اسمها ثابتة ، ومثبتة ، الى هذا الحد ، ولا يشاد عليها بناء اسمي
من بناء الصناعات . اننا نزاوّل الرياضيات ، في سبيل حل عقد الحياة
العالية فقط . ولكن الواجب يقضي علينا ، نظراً لمتانة اسمها وثبات
منهجها ، ان نوسع نطاقها الى ابعد من الارقام والاعداد والاشكال ،
انكون لنا بروحها مقياساً يقضي طريقنا نحو الحقيقة . وليس في هذا
القول شيء من الغلو ، لان العقل البشري واحد ، جوهرأ ، مهما اختلفت
المواضيع التي يبحث فيها .

وهذا يعني ان العقل لا يتبدل بتبدل المسلك الذي ينهج ، بل
ترافقه هذه الوحدة في جميع النواحي التي يتخذها . فاذا استطاع العقل
البشري ان يدرك اليقين ، في علم من العلوم ، هو الرياضيات ، قدو
ايضاً على ان يدرك اليقين ، في باقي العلوم ، لانه وحدة لا تتجزأ .
نعم ، ان جذور العقل البشري واحدة ، كيفما اتجه . فاذا تمكن هذا
العقل من ان يقتنص المعلوم ، في علم الرياضيات ، تمكن ايضاً من ان
يحيط علماً بالمجهول ، في باقي العلوم ، مهما كانت مادتها ، اذ لا يجب
علينا ، والحالة هذه ، ان نأخذ روح الرياضيات ، لا الرياضيات ذاتها ،
اساساً للعمل في الفلسفة . هذه هي الحقيقة ، التي حرص ديكارت على
الحرص ، على اظهارها بجلاء الى العصور التابعة .

قال في القسم الثاني من مقاله : « ان هذه السلاسل الطويلة ، من
« الخبيث البسيطة والسهلة ، التي تعود علماء الهندسة استعمالها ، للوصول
« الى اصعب البراهين لديهم ، اتاحت لي ان اخیل كون جميع الاشياء ،
« التي يمكن ان تقع في متناول المعرفة الانسانية ، تتعاقب على صورة
« واحدة ، فاذا رفض المرء ان يقبل على انه حق ، ما ليس منها بحق ،
« وحافظ دائماً على الترتيب اللازم ، لاستنتاج بعضها من بعض ، لا يجد
« بين تلك الاشياء ، بعيداً لا يمكن ادراكه ، ولا خفياً لا يستطيع
« كشفه . ولم اصادف كبير عناء في البحث عن الامور ، التي يجب
« الابتداء بها ، لاني كنت اعرف من قبل ، ان الابتداء يكون باسسط
« الاشياء واسهلها معرفة . ولما رأيت ، ان بين الذين بحثوا من قبل عن
« الحقيقة في العلوم ، لم يستطع احد غير الرياضيين ، ان يهتدي الى بعض

« البراهين ، اي الحجج اليقينية البديهية ، لم اشك ابداً في ان ذلك لم يتيسر
» لهم ، الا عن طريق الامور التي عاجلونها ، ولم اؤمل منها اي فائدة
» اخرى ، سوى تعويد عقلي ان يؤلف الحقائق البديهية ، وان ينبغي
» الحجج الباطلة »

قد يخيل للقارىء ان ديكارت لم يترك شيئاً من علوم الرياضيات ،
بل قبل على علانه ما كان معروفاً ، بمذاك ، من المنطق والجبر
والهندسة . والحقيقة ان ديكارت قد شذب منها الشيء الكثير ، قبل ان
يقناس بها . فالمنطق الصوري ، مثلاً ، يعيننا على ان نشرح لغيرنا من
الناس ما نعرفه ، ولكنه لا يعيننا على ان نكشف المجهول ، لذلك ، لا
يجدي نفعاً هذا المنطق ، الذي يدور في حلقة مفرغة . ان شرح المعلوم
لا يعيننا على معرفة المجهول .

اما الجبر والهندسة ، فانهما يحتويان على امور مجردة ككل التجريد :
الهندسة مقصورة على ملاحظة الاشكال ، وهو امر لا يبرن الذهن ، دون
ان يتعب الخيال ، والجبر مقصور على الارقام والاعداد ، وهو امر يجعل
منه علماً غامضاً يشوش العقل . لهذا نراه يغربل ، وقد اعتقد ان هذه
العلوم ستعده بشيء من العون للوصول الى غايته ، شرط ان يسهج
يرجيه عن شكلها ، ليأخذ جوهرها فقط ، اي روحها ، ويبنى فوق
دعائم هذا الجوهر رياضيات شاملة ، تكون الاساس الاكبر للعلوم
الانسانية كلها . ومن هنا بحثه عن طريقة ، تجمع بين مزاج المنطق والجبر
والهندسة ، وتكون خالية من عيوبها . وقد حرص ديكارت ، كل
الحرص ، على ان لا تكون طريقته ذات قواعد كثيرة ، لان كثرة

القواعد ، لا نهي ، غير السبل الى الضلال .

قال في القسم الثاني من مقالته : « تكون الدولة احسن نظاماً ،
« عندما يقل عدد قوانينها ، اذ ذاك يحافظ الناس على مراعاتها باحكام ؛
« وهكذا رأيت انه ، عوضاً من هذا العدد الكبير من القواعد ، السني
« يتألف منها المنطق ، يمكنني ان اكتفي بالقواعد الاربع الآتية ،
« شريطة ان آخذ عزماً صادقاً ، ثباتاً ، على ان لا اخل مرة واحدة
« بمراعاتها . »



القاعدة الاولى (ان لا افيل مطلقاً شيئاً على انه حق ، ما لم يثبت
 بالبداهة انه كذلك ؛ اي ان اعنى بتجنب التسرع والتثبت بأرأسابقة .
 وان لا آخذ من احكامي الا ما يشمله عقلي بوضوح تام ، ونميز كامل ،
 بحيث لا يعود لدي مجال للشك فيه) ان هذه القاعدة تشتمل على مبدأين
 اساسيين ، هما : نية سلطة الماضي كحقي ، والمناداة بمقياس البداهة .

نية سلطة الماضي . قطع ديكارت كل صلة بينه وبين الفلسفة
 التقليدية ، الاغريقية ، التي قدسها القرن الوسيطة ، ورفع مفكرها الى
 مصاف الانبياء ، بل الالهة ، فاذا بسقراط الحكيم الاكبر ، وبافلاطون
 الالهي الاعظم ، وبارسطو المعلم الاول ، واذا بما قاله هؤلاء الثلاثة
 كانه الكلمة الفصل . اما ديكارت فلم يرد ان يرجع الى الماضي في بحثه
 عن الحقيقة ، لیسير في خطى اشخاص . الحقيقة ليست بحاجة الى انسان ،
 تعتمد عليه ، لتكون حقيقة . الحقيقة تحقق في بدء من ذاتها ، وكل انسان
 حق هو في بدء من الحقيقة .

هل يستطيع ارسطو ، عيناً ، ان يقنع غيره ؟ ان ارسطو لم يقنع ،
 من حيث انه ارسطو ، ولكن الكلام الحق الذي فاده به ، هو الذي

افنع . وهذا يعني ان الانسان لا يقتنع ، اذا كان كلامه غير مقنع .
فاذا اردنا ان نميز الحق من الباطل ، وجب علينا ان لا نسير في خطى
اشخاص ، الا بقدر ما يحمل كلامهم من صفة البصيرة والوضوح
والتمييز . لهذا نرى ديكارت يطلق نفسه ، من جميع الاراء التي جاءت
من الماضي ، اذ لا بد لمن يريد الحقيقة ان يبدأ كل شيء من اساس
جديدة .

وحري بالاشارة ، في هذا المجال ، الى ان ديكارت لم يرفض
الفلسفة التقليدية رفضاً اعتباطياً . فقد ظن البعض ان رفضه الماضي ، صادر
عن جهل للفلسفة التقليدية . ولكن الادلة كثيرة في مؤلفاته ، التي تثبت
لنا انه عرف الفلسفة الاغريقية ، معرفة صحيحة ، فلم يغفل ما جاء في بطون
كتبها . الا ان فهمه الماضي ، ككل فهم حق ، كان على اساس
التراث لا التقليد .

ان المحافظة على التقليد ، اي على حرفية الماضي ، استعباد فاضح
يهبط بالانسان الى دونية الحيوان والجماد ، ولا عجب ، فالتقليد يفرض
على المفكر ان يتنازل عن دانيته ، لينسكن من ان يفكر . اما التراث
فيقوم على ان نقاس بروح الماضي ، لا بحرفه . وهل نعرف للماضي
عظمة الا بكونه حاضراً ، قد ثار على ماض قبله ، فكان حراً في
خلقه ، وخلاقاً في حريته ؟ لهذا كان احترامنا للتراث ، يقضي بان نشور
على التقليد ، فيصبح الانسان حراً ، ومسؤولاً في حريته .

هذا هو الشيء ، الذي حدا ديكارت على ان يطالب الحقيقة في بدء
من ذاته ، لا في بدء من غيره . فقد اراد ان يكون ذاته ، لا ذات

غيره في بحثه عن الحقيقة ، ليغدو المسؤول عن ذاته . لكن مثل هذا
المطلب عمل شاق للغاية . وقد شعر ديكارت بأن شيئاً من الصعكل
يسوقه ، دون ان يعي ذلك ، الى مجاري حياته المألوفة . قال في آخر
التأمل الاول : « ومثلي في هذا ، كمثل عبد يتعم في المنام بحرية موهومة ،
« حتى اذا ما بدأ يظن الى ان حريته تلك ، ان هي الاضغاث احلام ،
« يخاف ان يصحو من نومه ، فراح ياتي هذه الازعاج اللذيذة ، كي
« يطول امد الخداع بها . كذلك حساني : فانا انساق من تلقاء نفسي ،
« ودون وعي مني ، الى تيار اراني القديمة ، ولحاذر ان اصحو من غفوتي
« هذه ، خشية ان اجد البقطة الشاقة ، التي تعقب هذه الراحة المادئة ،
« غير كافية لتبديد الظلمات الناشئة من الصعوبات التي اثرت هنا . »

وقد اعطانا ديكارت ، ايضاً ، الاسباب الثلاثة التي دفعته الى رفض
اقوال السابقين ، وعدم التقريب كثيراً في بطون التاريخ . هذه الاسباب
الثلاثة هي :

اولاً - ان الاتجاه الى اقوال السابقين ، في بحثنا عن الحقيقة ، مدعاة
للسخط عن الحقيقة . ذلك ، لان الافكار التي خطرت ببال العقل
البشري ، منذ ان سوي عقلاً - وقد قالت الانسانية كل ما
خطر ببالها من حقائق ازلية - لاقت من يؤيدها ومن يرفضها
خلال الاجيال . فالى اية فئة نعطي ثقتنا ، وكل فئة تدعم آراءها
بالحجج الثابتة ؟ ان القضية هنا ليست قضية تصويت ، او كم ،
لان الحقائق الازلية لا تقوم صحتها على ان عدداً اكبر من
الناس ، قد صرح بها . قال في القسم الثاني من مقالته : « ان

« كثرة الأصوات ليست دليلاً ذا قيمة على الحقائق التي يصعب
« كشفها بعض الصعوبة ، لأنه من الأقرب الى الاحتمال ان
« يجدها رجل ، من ان يجدها شعب بأسره ؛ ذلك كله لم استطع
« ان اختار رجلاً تفضل آراؤه على آراء الآخرين ، ووجدتني
« مضطراً الى ان التولى توجيه نفسي بنفسي . »

ثانياً - ان حياة الانسان قصيرة المدى ، لا تميز له هذا الترف البحثي .
فهو لا يأتي الدنيا الامرة واحدة ، لا تكفي اينقب في كل ما
الف قبله . هذا ، عدا عن القول ان مطالب الحياة اليومية ملحة
جداً ، لا تترك لنا المجال للتفكير عن جوهر كل ما هو كائن على
وجه البسطة . فاذا اراد الانسان ان يبحث عن الحقيقة ، في
اقوال الفلاسفة الاقدمين ، ورغب في ان يلم بكل المعارف التي
سبقت ، اصابه الجنون ، بلا ريب ، لأنه يسلك منهجاً لا يفضي به
الا الى الشك في كل امر ، اي الى شيء لا يجديه نفعاً في حياته
اليومية . كما ان الانسان لا يحتاج الى ان يتعلم جميع لغات
الارض ، ليتسكن من ان يتكلم ، هكذا لا يحتاج ايضاً الى
التقليد ، والتقليد الزائد ، ليعرف كيف يجب عليه ان يسلك .

ثالثاً - ليست الحقيقة وقفاً على احد دون سواه . الحقيقة في متناول كل
الناس . لهذا لا نحتاج الى ان نعتمد على غيرنا ، حتى ندركها ،
لأنها فينا ، ولأنها تبرز بين الفينة والفينة بطريقة عقوية . فما
علينا الا ان نتعهد بذورها فينا ، بالعقل السليم ، لنتمو صالحة ،
ونضعنا على الصراط المستقيم ؛ اذ لا بد للانسان من ان ينتزع

الحقيقة من فكره دفعة، ليسويها بيزان عقله ، ويكون مسؤولاً عنها . ان الرجوع كثيراً الى آراء الآخرين ، في الماضي ، لا يفيد كبير افادة ، لانه ليس من المعقول ان يطلع الانسان على كل ما جاء في اقوال الغابرين .

المناداة بمعيار البداهة . من الطبيعي ان يحدث هذا النوع من التفكير ، عند ديكارت ، تبرماً بالقيد وتحلاً من صفده . ولكن بماذا يقتاس الآن ، بعد ان هجر تقاليد الماضي ؟ اين يضع نقطة الارتكاز ، التي يجب عليه ان يستند اليها ، في انطلاقه نحو الحقيقة ؟ هذا ما بينه لنا ديكارت ، في المبدأ الثاني من قاعدته الاولى ، وقد عرف ان الانسان بحاجة دائماً الى نقطة ابتداء ، في اول كل عمل يقوم به . هذه النقطة الابتدائية هي البداهة .

الا انه قد حرص كثيراً ، على ان يزودنا نصيحتين لازمتين ، قبل المضي في هذا المسلك الرعير . هاتان النصيحتان هما : اجتناب التسرع ، وعدم التثبت بآراء سابقة . ذلك ، لان التسرع دليل الى ان ذهننا لم يصل بعد الى البداهة النامة ، ولان التثبت بالآراء السابقة دليل الى اننا عبيد ما تلقيناه من الماضي ، بدون تدبير ودراية . ان اجتناب التسرع ، وعدم التثبت بآراء سابقة ، يقينا من الشطط عن جادة الحق .

وبعد ، ما هي نقطة الارتكاز ، التي يجب على الانسان ان يستند اليها ، في انطلاقه نحو الحقيقة ؟ قلنا ان هذه النقطة الارتكازية ، هي البداهة . وقد حددنا ديكارت بانها تحاك مباشرة مع ما ندركه ، وهي على ثلاثة انواع : بداهة الحسيات ، وبداهة الخيالات ، وبداهة

العقليات . لكن البداعة التي عناها ديكاكارت ، في القاعدة الاولى ، هي
بداعة العقليات ، فقط ، لأن هذه البديهييات ، وان اتحدت في المباشرة ،
فإنها تنمايز في القيمة ، من حيث افتراضها او ابتعادها عن اليقين .

ان بداعة الحسابات تنغير ، من اجل هذا لا تصلح الى ان تقودنا نحو
الحقيقة ، اذ الحقيقة ثابتة لا تتغير . هذه البداعة تمت بصلة وثيقة الى
الجسم ، والجسم خاضع للتبدل . اما بداعة الخياليات ، فإنها تخدع
الانسان ، كما هي الحالة في بداعة الحيات ، لأنها صادرة هي ايضاً عن
الجسم . ولا بد لنا من الوقوف بعض الشيء ، هنا ، على الفارق الذي
اقام ديكاكارت بين التخيل والتعقل .

ان التخيل ملكة في النفس تنجه نحو الاشياء المادية ، وان التعقل
ملكة في النفس تنجه نحو الافكار المجردة . فعين تخيل مثلثاً ما ، لا
يقصر الامر هنا على ان تتعقل هذا الشكل ، كمعجم محاط بثلاثة اضلاع ،
فحسب ، ولكننا نضيف الى هذا التعقل نشاطاً نفسياً آخر ، هو
التخيل الذي يرينا الاضلاع الثلاثة ، كأنها ماثلة امام عيوننا . ان
التخيل معاينة ، اي ان النفس تلتفت بالتخيل الى الجسم والمادة ، لتعائن
فيها شيئاً يتفق مع الفكرة التي تكونها في ذاتها . ولكن ، حين تفكر
بشكل ذي الف ضلع ، فإننا نتعقل هذا الشكل الهندسي بالسهولة عينها ،
التي تعقلنا بها المثلث المحاط بالاضلاع الثلاثة . الا اننا عاجزون عن ان
نتخيل هذا الشكل الالفي ، كما نتخيل المثلث ، اي اننا لا نستطيع ان
تتمثل الالف ضلع حاضرة امام عيوننا . وهذا يعني اننا لا ندرك
الخياليات ، الا في اشكال مكانية ، معينة ، واننا ندرك العقليات مجردة

عن كل شكل مكاني ، في التخيل تعطى الذهنيات صوراً مادية ، وفي
التعقل قلقت النفس الى ذاتها ، لتنظر مباشرة في ما تفكر به . ان التخيل
ناج اذن عن اتصال النفس بالجسم ، وعن الاثر الذي يحدثه هذا الجسم
في النفس . اما التعقل فهو حركة في النفس خالصة ، لا علاقة لها بالجسم ،
ومعنى هذا ان التخيل ليس واجب وجود لماهية النفس ، لانه يستند
الى شيء يختلف عن النفس . فلماذا افترضنا ان التخيل غير كائن لدى
الانسان ، لا يصكون قد افسدنا حاله ، او غيرنا شيئاً فيه ، بل يبقى
الانسان دائماً عين ما هو . ان النفس قادرة على ان تكون بدون
احساس وتخيل ، ولكنها عاجزة عن ان تكون بدون تعقل ، لأن
جوهرها منحصر في انها شيء يتعقل . هي جوهر عاقل : فالبداهة
العقلية كشف باطني في الذهن ، او ، اذا شئت ، ادراك مباشر في
العقل ، بلغ من القوة درجة لا يقبل معه الشك مطلقاً . هذا الادراك
المباشر في التعقل ، هو نور فطري حال في كل نفس بشرية . به نكتسب
المعارف ، التي نريد ان نستشرفها ، وهو يستمد جوهره من النفس ذاتها ،
لذا كان في متناول الجميع . لقد وزع توزيعاً عادلاً على الناس كلهم ، بل
هو اعدل الاشياء الموزعة .

والبداهة صفتان : الوضوح والتمييز . الواضح هو الفكرة الحاضرة
في نفس واعية ، هو الفكرة التي تدركها النفس المنتبهة ادراكاً مباشراً ،
حين تكون الفكرة ماثلة للذهن ، كما نرى الاشياء واضحة امامنا عندما
نفتح العين ، وتكون مهيأة لان تنظر . واما التمييز فهو الفكرة التي
تشتمل على جميع عناصرها اللازمة ، كي لا نحتوي في ذاتها الا على ما

يكونها جوهرًا ، مفترقة بذلك عن سواها من الأفكار .

ان الوضوح ارتباط بين النفس المدركة والشيء المدرك : هو ارتباط ناتج عن ضرورة ثابتة ، لا يمكن ان تتخلى النفس عنه . الوضوح يشد النفس المدركة الى الشيء المدرك ، لكنه لا يفرق بين الشيء المدرك وغيره من الاشياء . هنا يتدخل التمييز ، لينقطع على الشيء المدرك اطاره الخاص ، فاصلا اباه عن سواه من الاشياء . لنضرب ، في سبيل ذلك ، مثل الرجل الذي يشعر بالمر شديد . ان هذا الرجل المتألم مشدود الى ألمه ، برباط مباشر بلغ من القرابة مبلغاً ، لا يحتاج بعده الى دليل على انه يتألم . لكن هذا الوضوح ، في الشعور بالألم ، لا يكفي لجعل الرجل على بينة من السبب الذي يؤلمه ، فيتمكن من اطلاق حكم صحيح على طبيعة هذا الألم . لذا كان بحاجة الى ان يميز بين ألم وغيره من الآلام . ومن هنا نستنتج ان الفكرة الواضحة ، ربما لا تكون متميزة ، ولكن الفكرة المتميزة هي دائماً فكرة واضحة .

غني عن القول ، بعد هذا الاسهاب ، ان البداهة التي يريد ديكارت هي بداهة الرياضيات . فهو يرفض كل فكرة لا تتضح له افراح الهندسيات ، اذ لا فرق عنده بين الفكرة الواضحة المتميزة والبداهة الرياضية . ان فكرة « الله موجود » والمساواة الهندسية القائلة « مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين » ، تتعادلان في البداهة على صعيد واحد . لهذا ترى ديكارت يرفع منهجه الفلسفي على روح الرياضيات . هو لا يبحث الا عن الأفكار البسيطة ، وهي نوعان : مفردات او مجمل . والمفردات تقسم ثلاث فئات :

أ - مفردات دالة على مفاهيم روحية صرفة ، كالمعرفة ، والشك ، والجهل ، والإرادة .

ب - مفردات دالة على مفاهيم مادية صرفة ، كالشكل ، والامتداد ، والحركة ، والحجم .

ج - مفردات دالة على مفاهيم تتراوح بين الأشياء المادية والأشياء الروحية ، كالدوام ، والوجود .

أما الجمل البسيطة فهي أحكام صحيحة ، نشد كلماتها بعضها إلى بعض ، بتقتضى الرباطات التي تستلزمها معاني هذه الكلمات عينها ، والا انتفت عنها صفة البساطة . وهذه الرباطات إما أن تكون غامضة ، أو محتملة ، أو ضرورية :

أ - فإذا كانت غامضة ، جاء المعنى امتداداً للخيال . مثلاً ، استطيع أن أنحبل رأس أسد مركز على جسم نعجة . هذه العلاقة بين الأسد والنعجة غامضة ، لأنها غير كائنة .

ب - وإذا كانت محتملة ، جاء المعنى غير ضروري . مثلاً ، بطرس واقف . أن الوقوف لا يوجد بالضرورة في بطرس .

ج - وإذا كانت ضرورية ، تأسكت معاني كلماتها تأسكاً ، لا نستطيع بعده أن نتصورها منفصلة بعضها عن بعض . مثلاً ، أربعة وثلاثة يساويان سبعة . هذه علاقة جد ضرورية ، إذ لا يمكننا أن نتصور السبعة دون أن يشتمل هذا الرقم على الأربعة والثلاثة .

القاعدة الثانية . (أن اجزى كلام من المشاكل التي ابحث فيها ،

ما يستطاع إلى ذلك سبيلاً ، وما يستلزم حل هذه المشاكل على أحسن

وجه) هذه هي قاعدة التحليل .

لا يجوز الانسان دائماً البداهة بوضوح وقيز . فقد يثب في وادي الضلال ، ولا يدرك بسرعة وسهولة افكاراً بدئية ، كالتي تحدثنا عنها فوق هذا الكلام . وذلك ، لأن الانسان كثيراً ما يصطدم بعقبات ، تصدر غالباً عن تفكير مركب ، اي معتد ، يرمي بينه وبين البدييات الواضحة المتميزة ، يواقع من غبار الاشكال الذي يحجبها عن البصيرة . حينئذ تستبهم عليه الامور ، وتتشكر المعالم ، فلا يعود الفهم قادراً على ان يبينها بجلاء . لهذا تتجاوز الظنون ، ويدخله الشك . فعلى اي وجه من الحوار يدلنا ديكارت ، عندما يثار غبار التركيب ، اي التعقيد ، حول البداهة .

يشير علينا ديكارت ، في مثل هذه الحالة ، الى ان نجزي المركب عقدة عقدة ، لنعالج كلا منها على حدة . وهكذا نصل الى عناصره البسيطة ، التي لا يتارى فيها انشاد . هذا هو معنى قول ديكارت ان نجزي ، كلا من المشاكل التي البحث فيها ، ما نستطاع الى ذلك سبيلاً ، وما يستلزم حل هذه المشاكل على احسن وجه . هذا هو معنى التحليل ، الذي يفكك الافكار المعقدة ، اي الغامضة ، ويردها الى عناصرها البسيطة ، حينئذ ندركها ادراكاً بدئياً واضحاً متميزاً ، نخاطب منها الى نور البيان . ومثل التحليل كمثل حزمة القضبان التي استعصت على الكسر ، فلما تفكك بعضها عن بعض ، استيسرت ، ونهياً كسرهما ، اذ ذلك اتقادت بلا غناء .

وقوة التحليل ، اي حقيقته ، مستمدة من قضية مسلم بها ، وهي ان

الكل يتألف من اجزاء ، وان المركب لا يشتمل على اكثر مما في
عناصره البسيطة . فاذا ارجعنا الكل الى ما يتألف منه ، نفرض عنه غير
المفهوم ، وظهر محضه ، وفرضنا نحن من ظلمات الغموض . التحليل
اذن ، هو الطريق الذي نذهب فيه من الاشياء المعقدة الى طباعها البسيطة ،
ليسهل علينا حوس هذه الطباع ببداهة ووضوح وغيث . ولا عجب ،
فكل مشكلة تختص بمجهول ومعلوم ، والا ما كانت مشكلة ، وما
كانت ما يدعو الى التحليل . والمجهول في المشكلة هو الناحية التي
اغفلت علينا . لهذا يكون طريقنا في استجلاء المشكلة ، ان نصل الى
المعلوم فيها بتحليلنا للمجهول . فالتحليل هو الاساس الذي يجب ان
نركز عليه كل العلوم ، مهما كان جنسها ، لانه ونحده مصدر الوضوح
والتمييز ، عندما نلتك القضايا.

والتحليل شروط يفرضها علينا ، كي نلقي النور في الظلمة . من اهم
هذه الشروط تبويب الاشياء وترتيبها . ومعنى هذا ، ان التحليل يجب ان
لا يكون اعتباطيا . ان التحليل الصائب هو الذي يراعي في تقسيمه
للأشياء ترتيباً معيناً ، يقتضيه منطق الاشياء عينها . هذا الترتيب يعيننا
كثيراً على معرفة حقيقتها . فالذي يبوب بطريقة صحيحة ، ويرتب وفقاً
لأجدية الاشياء ، يهون عليه التحليل ، ويدرك صلب الحقيقة . التحليل
اذن هو الدرب الامين الذي يوصلنا الى كنه الاشياء ، لانه يبيننا
بالمركز الواجب ان نعطيه لكل شيء ، بالنسبة الى غيره ، وهو بدء
معرفةنا الاشياء كما يجب .

ليكنه ليس بالامر الهين . فهو يستلزم طواعية وبراعة ، تظهر ان ذكاء

الإنسان ، إلا أننا نميل غالباً الى بحسه حقه ، والأزدراء به ، فتنعاس
هكذا عن الفوائد الجمة التي يعثرنا عليها . لقد تعودنا ، عندما نواجه
مشكلة صعبة ، ان نقفز فوق عقدها ، لنصل دفعة الى الحل ، دون ان نمر
تدريجياً بالعقد المتوسطة . ولكن الحل الذي ندركه بهذا القفز ، لا
يكون الحل الذي يجب ان نصل اليه ، بل الحل الذي نرتأيه نحن ،
وبذلك يبقى في المشكلة عينها . ان حلنا ، في مثل هذه الحال ، كحل
المتجهين الذي يرغبون في ان يدركوا المعلومات ، دون معرفة لطبيعة
السموات وفاموس الحركات .

وفائدة التحليل لا تقف عند حد المسائل الهندسية . فبقدر دور الانسان
ان ياجأ اليه في جميع المشاكل التي تخلقها له حياته الاجتماعية . هنالك
المشاكل التربوية ، والاقتصادية ، والعائلية ، والعمالية ، والجربية ،
والسياسية . . الخ هذه المشاكل التي تبدو لنا عاجية ، يادىء بدء ، يمكن
ايضاها بالتحليل ، عن طريق استبلائنا على اصولها البسيطة . ان التحليل
هو الدواء الناجع لكل المشاكل التي تعترض الانسان . وقد اظهر
ديكارت ذاته حكمة ممدوحة في تحليل المسائل الهندسية ، ولا سيما المعطلات
الفكرية ، التي هي اكثر غموضاً من الرياضيات . لهذا اعتبر ديكارت
الفلسفة اشد حاجة الى التحليل من غيرها . هي اكثر العلوم قابلية لاثارة
الغبار حول الفكر ، وتضلينا في غياهب الظنون . ومن هنا الغناء
الكبير الذي تستوجبه ، والحذر والذراية والروية .

القاعدة الثالثة . (ان اسوق افكاري سوفاً منظماً ، فابدأ بأبسط
الاشياء واسرها معرفة ، لاصعد تدريجاً بتؤدة ، حتى ادرك معرفة

أكثرها تركيباً . وإن افترض وجود انتظام بين الأشياء التي لا ينتظم
في الأصل بعضها مع بعض . هذه هي قاعدة التركيب ، أو الاستنتاج .
إن التحليل لا يكفي وحده ، لتأدية الحقيقة اللازمة . ذلك لأن
الوقوف عند العناصر البسيطة لا يفي بالواقع . علينا أن نعود إلى
المركب ، بعد أن نكون قد كشفنا الحجب عن أجزاء البسيطة . هنا
يتضح لنا الدور الكبير الذي يلعبه الاستنتاج ، وهو عملية فكرية
تذهب فيها ، بتق و الأحكام ، من البسيط إلى المركب . وخلق بنا ،
في هذا المجال ، أن نتساءل عن الدافع الذي حداً بديكارط على أن يعتبر
الاستنتاج مصدراً ثانياً للمعرفة ، بعد أن كان قد اعتبر الحدس ، في
البداية ، مصدراً أولاً لهذه المعرفة .

إن الحدس - وهو لا يكون إلا في البدايات - ببصرة مباشرة
بالطباع البسيطة . الحدس حينئذ . أما الاستنتاج فهو حركة تحدث في
الزمان ، وتعتمد على الذاكرة ، بغية الوصول إلى الحقيقة . ولما كانت
الحقيقة بسيطة ، في الأصل ، وكانت بالتالي بدائية ، كان الحدس نقطة ابتداء
وانتهاء في التعقل . فحينئذ ، عندما نتعقل ، نبتدىء دائماً من أول محدس .
هذا الأول بعد ثانياً يتحقق به ، ويصاخره في التاكيد واليقين ، ثم ينبثق
ثالث من الثاني ، ورابع من الثالث وهكذا دواليك ، حتى نصل إلى
الخاتمة . فنقدم الفكر خطوة خطوة ، على ضوء البداية ، من المبادئ
البسيطة إلى المبادئ المركبة ، كما يحصل ذلك في القضايا الهندسية ، هو
ما نسميه بالاستنتاج ، أي استنتاج الحقائق المركبة من طباعها البسيطة .
إن حركة الفكر القوية تسير من مبادئ محدوسة إلى خائيات مستنتجة .

وما ذلك الا لان الخدس غير كاف وحده ، لتأكد من ان الاشياء
بدائية ضرورية . لهذا التجهى الى الاستنتاج ، كي نقف بيقين على
حقيقة الامور .

ولو نظرنا ، عن كثب ، الى الفارق الكائن بين الخدس والاستنتاج ،
لرأينا انها يتشابهان ، من حيث الجوهر . الخدس هو استنتاج اكيد ،
والاستنتاج هو خدس يحتاج الى تأكيد ، اي ان الخدس والاستنتاج
يختلفان في المباشرة وغير المباشرة . وبعبارة اوضح ، ان الفارق بينهما
هو فارق زمني . هذا ما حدا ديكرت على القول ، في حديثه عن
الاستنتاج : اذا نظرنا اليه ، وقد انتهت حركة الفكر - اي بعد ان
نصل الى الذي نريد ان نستنتجه - لا نرى فيه حركة . ان الاستنتاج ،
وقد انتهت حركته الاستنتاجية ، هو خدس . الخدس اذن قبض في
الحين ، والاستنتاج انبساط في الزمان . الخدس عقل ، الاستنتاج تعقل .
الخدس يقوي فينا ، رعة الحاضر ، والاستنتاج يوقظ فينا الحكمة
والروية .

وزبدة الكلام ، ان الفكر يسير في اتجاهين ، كي يدرك الحقائق :
الاتجاه الاول هو انكسار الى الوراء ، عن طريق التحليل ، عندما
يصطدم بشيء غامضة ، والاتجاه الثاني هو اندفاع الى الامام ، عن طريق
الاستنتاج ، اي انه تدرج صاعد من حقيقة بسيطة الى حقيقة مركبة . لا بد اذن
من التحليل ، اولاً ، لتحليل المركب الغامض الى عناصر بسيطة ، ثم
الارتفاع من هذه العناصر البسيطة نحو مركبات غير غامضة . ومن
الواضح ان هذين الاتجاهين لا يحصلان بطريقة اعتباطية ، بل يجب علينا

ان نحلل الاشياء اولاً ، وان نركبها ثانياً ، بترتيب منطقي محكم .
 والترتيب على نوعين : ترتيب عقلي ، وترتيب شبهي . هذا الاخير ،
 اي الترتيب الشبهي ، عاجز عن ان يظهر لنا ما في الترتيب العقلي من
 روابط منطقية ، لانه ترتيب كائن فيما بين الاشياء . . فمن واجب الانسان ،
 وهو يدرس الاشياء ، ان يستند الى الترتيب العقلي ، لانه اصح واكمل .
 ان قوانين الطبيعة تنبثق كلها من العقل البشري . هذا العقل يستطيع
 ان يحصل عليها ، بمجرد النظر في ذاته نظرة واضحة متميزة . ومن هنا
 قول ديكارت ان الاشياء لا تنظم ، اصلاً ، فيما بينها ، اي انه لا يوجد
 روابط فيما بين المظاهر الطبيعية . وعلى الرغم من هذا ، يجب على العقل
 الانساني ان يفترض الترتيب والانتظام ، في الخارج ، فيقسم الاشياء
 طبقات ، بدرجتها تحت مقولات واجناس وانواع .

القاعدة الرابعة . (ان اقوم ، في جميع الاحوال ، باحصاءات
 وافية ، ومراجعات شاملة ، نجعلني على ثقة من اني لم اهل شيئاً من
 الاشياء) . هذه هي قاعدة الاحصاء .

قد تغفل ، ونحن نستنج ، عن بعض اجزاء المشكلة ، لاننا نقوم
 احياناً بسلسلة طويلة من الاستنتاجات ، بحيث نضل ، بعد حركة
 طويلة مستمرة ، فلا نعود قادرين على ان نتذكر الطريق ، التي تكون قد
 افضت بنا الى المركز ، حيث نحن . قد يضطرب الفكر ، عندما نخزنه
 الذاكرة بعد سير طويل ، وقد نستعجل النتائج ، فنسر بجميع الافكار
 المتوسطة مراراً وتكراراً ، نهمل على اثره بعض النقاط الهامة ، التي نحتاج عنا
 اليقين والتأكيد .

هنا يأتي دور الاحصاء نحاشياً للاضطواء التي تصدر عن الذاكرة ، حين تضعف . قال ديكارت في كتاب «قواعد لهداية العقل» : « لا استطيع ، عندما يكون لدي سلسلة من الروابط ، ان احدد بدقة اذا كنت اذكرها كلها . لذلك يجب علي ان اعيد النظر فيها مرات عدة ، بحركة منصلة من حركات الفكر ، حتى اذا تصورت احداها بالحدس والبدنية ، انتقلت منها الى غيرها . وهكذا الى ان اتبين كيف يمكنني الانتقال ، من رابطة الى رابطة ، بسرعة لا تدع مجالاً للذاكرة ، فاحصل بنسب هذا على حدس للكل في وقت واحد » (القاعدة السابعة)

وقد اسي ، فهم هذه القاعدة الرابعة . فرأى البعض انها مجرد اسلوب ، لتثبت من صحة العبادات النافعة عن القاعدتين السابقتين . والحقيقة ان للاحصاء قيمة كبيرة ، تتجاوز هذا الشكل الخارجي . فقد اعتبره ديكارت ، في كتابه «قواعد لهداية العقل» شيئاً ضرورياً لا كمال العلم . اجل ، ان القواعد الاخرى تساعد ، بالواقع ، على حل عدد كبير من الاسئلة . ولكن الاحصاء هو الذي يمكننا وحده من ان نطابق دائماً احكاماً صحيحة ، اكيدة ، على كل ما يتأمله عقلنا ، وبفضله لا شيء يفوتنا حقاً .

فالاحصاء لا يضاف ، اذن ، من الخارج الى المنهج الديكارتي . هو نابع وكالاه ، بل هو نوع من الاستنتاج الذي ينوب مناب الحدس المباشر ، عندما لا يتوافر هذا الحدس . واذا سلمنا بان الاحصاء ضئيل القيمة ، من الوجهة النظرية ، فهو خطير كل الخطورة من حيث العمل ، لانه

أخطاؤنا تصدر غالباً عن تهمسنا بطريقة محياء لفكرة من الأفكار ، دون
سواها ، فلا نحصى ، ولا نحزى ، لنميز الحق من الباطل . وهناك ثلاثة
شروط ، يجب علينا ان نراعيها في الاحصاء :

١ - على الاحصاء ان يمارس بروية ودراسة ، لتؤكد من ان شيئاً واحداً
لم يغفل امره . ان الاحصاء ، اذا كان عمداً ، يعيننا كثيراً على
الوصول الى الحقيقة ، بتأكيد اشد من التأكيدات التي نعطينها
اباها الاستدلالات كلها ، ما عدا الحدس البسيط .

٢ - على الاحصاء ان يكون كاملاً ، فلا نهمل جزءاً واحداً ، مهما كان
صغيراً . والافسد التعقل ، وفسدت الحافقة .

٣ - على الاحصاء ان يكون مرتباً ترتيباً حسناً ، لنصل في وقت قصير
الى النتيجة المتوخاة . ان حياة الانسان لا تكفي كلها لتدرك الحقيقة ،
اذا لم تبوب اجزاء هذه الحقيقة تبويباً مرتباً .

الحافقة . البداية مفتاح الحقيقة ، والتحليل واسطة الى هذه البداية ،
لانه يجعلنا ندرك البسط الاشياء ، وابسط الاشياء تتوحد بدورها ،
لنعثرنا على الحقائق المركبة ، ثم يأتي الاحصاء ، لينتجق من ان التحليل
والتركيب مضبوطان تماماً . ان العقل الذي لا يقبل غير البديهي ، ولا
يبدأ بغير البسيط ، ولا ينفع في تفكيكه الا التبويب المنظم ، ولا يتق
من نفسه الا بالاحصاء ، افول ان هذا العقل هو عقل ديكارتي بالطبع ،
واضح متميز .

تلك هي الاشواط الاربعة ، التي يجب على العقل ان يعبر فيها ،
ليكون في مأمن ، حيثما اتجه ، من التزلج في مهاوي الخطأ . وقد اعتبرها

ديكارت حجر الزاوية للعلوم كلها ، لأنها وسيلة أكيدة للاكتشاف
والنقل السديد. لهذا أحلها محل الصدارة في فلسفته ، مؤمناً إيماناً وحيداً
بأنها ستخرج الإنسانية من غياهب الضلال ، تضعها في كمال الحقيقة .



لا شك في ان هذه القواعد الاربعة مستمدة من روح العلوم الرياضية ،
التي ترفض التسليم بغير الواضح المتبين . ولا شك ايضاً في ان هذه
القواعد صالحة جداً في المسائل الهندسية ، او في ما يمت اليها بصلة وثيقة
من سائر العلوم . الا انها عاجزة عن ان تقدمنا باليقين الثابت في المعضلات
الروحية . ان عالم الروح يسمو على قوى المنطق المحلل . هنا يتضح لنا
قصور هذا المنهج .

لقد وضع ديكارت ثقة عمياء في العقل ، ظن انها تحوله النفاذ الى
الله . ولكن العقل لا يستطيع ان يصعد الا في العلوم الهندسية ، فاذا
تجاوز منطقة هذه العلوم ، قصر في السير بعيداً ، حينئذ يدخل الايمان ،
وهو عقل ايضاً ، ولكنه عقل فوقي يسمو على المنطق المحلل ، ليكشف
لنا عن الماورائيات المحجوبة . هذا هو الامر الذي حدا برغسون ،
ومن قبله بسكال ، على ان يميز بين وضوحين : وضوح غامض ونحوض
واضح . وهذا يعني ، ان وضوح العقل في الرياضيات نحوض في رأي
الايمان ، وان نحوض الايمان في الرياضيات ، وضوح في نظر القلب . ان
الوضوح الاول ينسجم به العقل العقلاني في المسائل الرياضية ، ثم يدخل في

الموراثيات اذ ذاك يطل العقل الانباني ، وهو غامض في المورثيات ،
واضح في الغيبيات . هناك وضوح المنطق ووضوح العاطفة .

وعلى رغم من هذا الاخفاق ، عند ديكارت ، لا نستطيع ان نكتب
اعجابنا بمحاولته الجبارة ، كي يجد سبيلاً للعقل البشري ، في بحثه عن
الحقيقة . لقد آمن ديكارت بوحدة هذا العقل ، و اراد ان يوجد سلباً
واحداً يرقاه الفكر في نشدانه النور . لكنه عجز عن ان يوجد هذا
السلم ، لان العقل البشري ، مدفوع بالزام من عقله ، الى الاقرار بان
تحت وصاية تقوم عليه من لدن الفلك الاسمي .

ان العقل العقلاني ذاته يتحول عن وجهه ، ليصير عقلاً ايمانياً ، عندما
يتجاوز حدود المرئي ، ويسبح في شاسعات الغيب . وقد اقر ديكارت
عنه ، في بعض مواقفه ، وهي قليلة على كل حال ، بوجود هذا الفاصل
بين العقليين . الم يقل بان حقائق الايمان ، كان لها دائماً المنزلة الاولى في
نفسه ؟ الم يقل بان امتحان هذه الحقائق يحتاج ، كي يكون مجدياً ، الى
ان يستعين المرء بقوة من السماء خارقة للعادة ، و الى ان يكون من
مرئية الانبياء ؟ قال في التأمل الرابع : « واذا اطلت النظر في هذا ،
« فأول ما يخطر بفكري ، انه يجب الا اعجب لعجزي عن ان افهم سر
« صنع الله لما صنع ، كما انه يجب ان لا أشك في وجوده ، لاني قد
« اختبرت اشياء كثيرة اخرى ، دون ان افهم كيف خلقها الله ، ولا ية
« غاية . ذلك ، لاني لما كنت اعلم ان طبيعتي ضعيفة ومحدودة جداً ،
« وان طبيعة الله واسعة ، لا متناهية ، لا يمكن الاحاطة بها ، فقد تيسر
« لي الآن ان اتبين ان في مقدوره اشياء كثيرة ، تتجاوز اسبابها نطاق

« عقلي . هذا الاعتبار كاف وحده لا قناعي بان ما اصطليح على تسميته
« بالعلل الغائية ، لا محل للبحث عنها في الاشياء الفيزيقية او الطبيعية :
« اذ يلوح لي جرأة عليه ان اخوض غايات الله ، وان احاول كشف
« النقاب عن اسرارها »

والحقيقة ، ان ديكارت لم يحقق ، الا في اقناع الآخرين ، بأنه اوجد
السيبل الإوحد للعقل البشري ، في العلوم كلها . وهو الاخفصاق الذي
منى به جميع الفلاسفة ، قبله وبعده . فان احداً منهم لم يكسب اجماعاً
تاماً على الطريقة التي اوجدها . وهو الامر الذي حدا للكثيرين على الشك
نهائياً في الاهداف التي ترمي اليها الفلسفة . لكن هذا الاخفاق ، من جهة
الغير ، هو انتصار من جهة الفيلسوف . واعني بهذا ان الفيلسوف يرفلح
تماماً الى الطريقة التي يوجدها ، فيبقى بها ، ويأتمنها ، ويعتريها على القبطة
في نفسه ، حيال ما يبحث عنه ، لان المهم ، عند الفيلسوف ، هو ان
يكون بذاته مسؤولاً عن الحقيقة التي يرغب فيها ، وهذه المسؤولية لا
ينالها ، الا اذا اوجد منهجاً ينبثق من حميمه ، ويحمل طابعه .

هذا ما شعر به ديكارت . وقد سعى وراء هذه المسؤولية ، حتى
فاز بها ، في قرارة ذاته . لقد كان همه ان يبحث عن الحقيقة حراً ، لان
الانسان حر ، كما هو اصلاً ، والحرية لا تقبل التحويل على الغير . هذا
وجد ديكارت ذاته مضطراً الى ان يتولى توجيه نفسه بنفسه ، لبعيد
النظر في افكاره ، على اساس يكون من وضعه . ان ديكارت لم يجد
بداً من محاولة انتزاع ارائه من فكره دفعة واحدة . وقد بدا لديكارت
انه نجح في ذلك نجاحاً لم يكن يتوقعه ، فاطمأنت نفسه كل الاطمئنان .

هذه العلمانية ، التي يمجدها الفيلسوف لذاته في بناء صرحه ، وقد لا يرافقه عليها غيره ، هي ما يكون عظمة الفلسفة .

قال ديكارت في القسم الثالث من مقالته : « لقد شعرت بسرور بالغ ، منذ ابتدائي باستخدام هذه الطريقة ، حتى اعتقدت انه ليس في استطاعة المرء ان يجد في هذه الحياة سروراً احلى من هذا السرور ، ولا اكثر منه براءة . ولما كنت اكشف كل يوم ، بهذه الطريقة ، عن بعض الحقائق التي بدا لي انها جد خطيرة ، وان غيري من الناس يجهلها في الغلب ، كان الرضى الذي نلته منها ، يملأ كل نفسي الى حد جعل ما بقي من الاشياء لا ينال مني شيئاً » . هنا بيت القصيد ، ان يشعر الفيلسوف بسرور بالغ ، وهو يبنى طريقته ، على الرغم من عدم حيازه موافقة الناس جميعاً . ذلك ، لان الآراء تختلف باختلاف الامزجة ، والامزجة عدة ، منها المضطرب ، ومنها الهادي .

لهذا لم يجرؤ ديكارت على فرض منهجه ، كأني به قد وعى هذه الحقيقة ، وهي ان قوام الناس امزجتهم ، التي تختلف كثيراً بعضها عن بعض . وقد كان ، هو ذاته ، يكره الامزجة المضطربة القلقة . لذا نراه يحرص على القول بان قصده ، في بناء منهجه ، لم يمتد الى ابعاد من العمل على اصلاح افكاره الخاصة ، كما بدا له موافقاً لمزاجه ، وان لا يريد ان ينصح احداً بتقليده . قال في القسم الاول من مقالته : « ليس غرضي هنا ان افرض الطريقة ، التي يجب على كل انسان ان يتبعها ، ليجس قباده عقله ، وانما غرضي ان ابين على اي وجه حاولت ، ان افرد عقلي . ان الذين يتدخلون لاسداء النصائح ، يجب ان

« يعتبروا انفسهم احذق من الذين يسندونها اليهم ، واذا قصرُوا في اقل
الامور ، كانوا يستحقون اللوم . لكن ، لما كان غرضي من كتابة
هذه المقالة ان يكون تاريخاً - او قصة اذا شئت ، قد يجد الناس فيها
من الامثلة التي يمكنهم احتذاؤها امثلة اخرى كثيرة بحيث هم ان لا
يتقيدوا بها - فاني اؤمل ان تنفع هذه المقالة بعض الناس »
« دون ان تكون ضارة باحد ، وان يرضى الجميع عن صراحتي » .



مقتطفات مقاله ويكارت

١ - في ان الاعمال ، التي يقوم بها صانع واحد ، هي اجل واحسن :

« كنت اذ ذاك في المانيا ، حيث دعنتني ظروف الحرب (١) ، التي لم تلبثه بعد . ولما كنت عائداً الى الجليش ، من حفلة تنوير الامبراطور (٢) ، اوقفني بدء الشتاء في قرية ، لم اجد فيها من مخالطة الناس ما يلهيني . ولم يكن لدي ، لحسن الحظ ، اي هم او هوى يثقلني . لهذا كنت البث النهار كله وحدي ، في غرفة دافئة ، حيث اجد الفراغ اللازم للتأمل في افكاري (٣) . واول ما لاحظته في هذه

(١) هي حرب الثلاثين سنة .

(٢) هو غريديان الثاني ، ملك السويد . توج امبراطوراً في فرانكفورت ١٦١٩

(٣) في هذه الغرفة اصاب ديكارت هيجان نفسي غريب . خلال ليلة ١٠ - ١١

من تشرين الثاني ١٦١٩ . رأى على اثره احلاماً ثلاثة ، كشفت له عن اساس علم كوني . هذه الاسس تلخص في ان العلوم وحدة لا تتجزأ . تستقيها بالمعرفة من انفسنا . وحقه فطن ديكارت ان الله كلمة مبدية بناء هذه الوحدة في العلوم .

« الأفكار ، ان الاعمال المؤلفة من اقسام كثيرة ، انجزتها ايدي صنّاع مختلفين ، غالباً ما تكون اقل كمالاً ، من التي نهض بها صانع واحد .
« لذلك نجد ان المباني التي شرع فيها مهندس واحد ، وانما هي اجمل في العادة ، واحسن نظاماً ، من التي عمل الكثيرون على ترفيعها ، باستخدام جدران قديمة ، انشئت من قبل لغابات اخرى .

« وكذلك المدن القديمة ، التي لم تكن في البدء غير قري ، ثم اصبحت بتعاقب الزمان مدناً كبيرة ، فهي غالباً فاسدة الترتيب ، اذا فورنت بتلك المدن المنظمة ، التي يخططها على الارض مهندس واحد .
« ومع انك تجد فيها ، اذا نظرت الى عماراتها ، كل واحدة على حدة ، من الفن مثل ما في عمارات المدن الاخرى او اكثر ، فانك تقول - اذا رأيت كيف رُتبت ، هنا بناء عظيم ، وهناك بناء صغير ، على وجهه يجعل الطريق معوجة وغير متساوية - ان الذي رتبها على هذا النمط انما هو المصادفة ، لا ارادة رجال عملوا فيها عقولهم .

« واذا لاحظت ، انه كان في كل زمان مراقبون ، وكل اليهم امر العناية بالمباني الخاصة ، كي يجعلوها صالحة لتجميل المدن ، عرفت انه من الصعب ان يقوم المرء باعمال كاملة ، ما دام عمله مقتصراً على انجاز اعمال الآخرين . وكذلك الشعوب ، التي كانت فيما سلف نصف متوحشة ، ولم تتمدن الا شيئاً فشيئاً ، ولم تدن قوايلها ، الا حسبما كانت تضطرها اليه مزعجات الجراثيم والمنازعات . فقد خيل الي ، انها غير قادرة على ان تكون كاملة النظم ، كالشعوب التي راعت منذ بسده اجتماعها
« مسافير شارع حكيم . والمؤكد ايضاً ان هيكل الدين الصحيح ،

« الذي شرع الله وتحدده احكامه ، يجب ان يكون بلا نزاع احسن نظاماً
« من كل ما عداه .

« واذا تحدثنا عن الامور الانسانية ، وجدنا ان سبب ازدهار
« اسبارطة ، بقوة في الماضي ، لا يرجع الى صلاح كل قانون على حدة ،
« لان كثيراً منها كان غريباً جداً ومخالفاً للاخلاق الحسنة (١) ، وانما
« السبب في ذلك هو ان واضعها كان شخصاً واحداً ، جعلها ترمي كلها الى
« غاية واحدة . وهكذا رأيت علوم الكتب ايضاً ، ولا سيما العلوم
« الاحتمالية ، التي ليس لها براهين . فقد الفت هذه العلوم ، ثم زيد فيها
« بالتدرج اراء كثيرة من اشخاص مختلفين . لذا لم تأت قريبة من الحقيقة
« قرب الاستدلالات البسيطة ، التي يستطيع ان يؤلفها بالفطرة رجل عاقل
« فيما يعرض له من الامور . ثم رأيت ايضاً اننا كنا جميعاً اطفالاً ، قبل
« ان نصبح رجالاً ، وقد اضطررنا بذلك الى ان نقاس زمننا طولياً بحكم
« شهواتنا وارشاد مؤدبينا ، وهما في الاغلب مضادان احدهما للآخر ،
« لا ينصحاننا دائماً بالاصح من الامور . لهذا ، يستحيل تقريباً ان يكون
« لاحكامنا من الصفاء والمتانة ، ما كان يمكن ان يكون لها ، لو اننا
« استعملنا عقولنا تماماً منذ ميلادنا ، ولم نسير قط الا به .

« والحق يقال باننا ، لا نشاهد مدينة ، تهدم بيوتها كلها فقط لاعادة
« بنائها على نظام آخر ، حتى تصير طرقها اجمل . وانكنا نشاهد

(١) كان الاسبارطيون يتركون الاطفال المشوهين على جبل تايجيت (Taygète)
حتى يدركهم الموت . وكانوا ايضاً يمدحون الاطفال الذين يستطيعون ان يمشوا
الاحذية دون ان يعلم بهم احد .

« الكثيرين يهدمون بيوتهم لاعادة بنائها ، خصوصاً عندما تكون بيوتهم
« في خطر السقوط بنفسها ، لأنها غير ثابتة القواعد . وقياساً بذلك ،
« أيقنت انه ليس من المعقول ، ان يضع احد الناس خطة لاصلاح دولة ،
« بتغيير كل شيء فيها من اساسه ، ولا ان يقلبها رأساً على عقب ، لتقوم
« المعوج من امورها . ولا ان يصلح مجموعة العلوم ، او النظام المتورث في
« المدارس ، لتعليمها .

« ولهذا لم اجد بداً ، فيما يتعلق بجميع الآراء ، التي انتهت بها الى ذلك
« العهد ، من محاولة انتزاعها من فكري دفعة واحدة ، وذلك لاستبدالها
« بغيرها بما هو خير منها ، او لاستبدالها ذاتها الى فكري ، بعد ان اكون
« قد سويتها بين ان العقل . وقد اعتقدت اعتقاداً راسخاً ، اني سأنجح بهذه
« الوسيلة في سياسة حياتي ، اصكثرها لو بليت على اسس قديمة ،
« واستندت الى مبادئ ، اذعنت لها في حداتي ، دون ان اؤمن بحقيقتها
« ابداً . لأنها ، رغم شئ الصعوبات في هذا الامر ، لم تكن بدون علاج ،
« ولم تكن ايضاً لتفارق بالصعوبات ، التي نجدتها في اصلاح ما يس الجهور
« من حقير الاشياء .

« من الصعب جداً اقامة الاجسام الكبيرة اذا هوت ، او حفظها
« اذا تزعزعت ، لان سقوطها يكون عنيفاً . اما عيوبها ، اذا كانت فيها
« عيوب - ونجده الاختلاف الكائن فيما بينها يكفي للتوكيد ان في كثير
« منها عيوباً - فقد اطفأ استعمال مراراً ، لا بل حبسها او صحتج منها ،
« بصورة غير محسوسة ، كثيراً بما لا يمكن تلافيه الا بالحكمة (١) . واخيراً
« (١) من جهة الصعوبات التي اطلق . وتركيز الاختلاف على العلوم الاخرى ، التي
« لم تكن بعد ، في حين ان الحياة لا تعمل مثل هذا الارجاء .

« يكاد الإنسان يتحمل دائماً بقاء هذه العيوب ، أكثر مما يتحمل تغييرها ،
« كما تصبح الطرق المتقوية بين الجبال ، شتياً فشتياً ، لكثرة التردد
« عليها ، مستوية وممهدة الى حد ، يجعل ساوركها اوفق للسائر ، من اتباع
« طريق مستقيم يساق فيه الصطور ، ثم ينحدر الى بطون الواد .

٢ - في ان ديكارت يتولى توجيه نفسه بنفسه .

« لذلك لا استطع ابداً ان احبذ تلك الامزجة المضطربة ، الفلقة ،
« التي انعمل الفكر دائماً لوضع خطط اصلاحية جديدة ، مع انها ليست
« مدعوة بحكم نسبها ومكانتها الى ادارة الاعمال العامة . ولو رأيت ، ان
« في هذه المقالة ما يتيح اتيامي بذلك الجنون ، لندمت كثيراً على السماح
« بنشره . ولكن قصدي لم يند قط ، الى ابعاد من العمل على اصلاح
« افكاري الخاصة ، ومن البناء على اساس كره من ذهني . واذا كنت
« اعرض لكم هنا نموذجاً ، من عمل انا اراض عنه بعض الشيء ، فليس
« المقصود من ذلك ، ان اصح احداً بتقليده . ان الذين اختصهم الله
« بنعمته اكثر مما اخصني ، قد يكون لهم مقاصد اسى من مقصدي .
« ولكن هذا العمل ، هو في منتهى الجراحة بالنسبة الى الكثيرين . فمجرد
« العزم على التخلص من جميع الازاء ، التي آمن بها المرء من قبل ، ليس
« مثالا يجب على كل انسان ان يعتمده .

« ويكاد يؤلف العالم نوعان من العقول ، لا يصلحان ابداً لاحتذاء
« هذا المثال . اما النوع الاول ، فيشتمل على الذين يورثهم ادعائهم ، بما
« ليس فيهم من الخلق ، العجز عن منع انفسهم من التهور في الحكم ،
« فلا يكون لهم من الصبر ، ما يعينهم على قيادة افكارهم كلها بنظام .

« لو أعطى هؤلاء أنفسهم مرة واحدة ، حربة الشك في المبادئ ، التي تلقوها ،
 « وابتعدوا بذلك عن الطريق العام ، المعجزوا عن ان يلزموا الصراط
 « المستقيم الذي يجب سلكه ، واطفوا في خلال كل ايام حياتهم . واما
 « النوع الثاني ، فيشتمل على الذين اوتوا من العقل والتواضع ، ما يكفيهم
 « للحكم بانهم اقل قدرة ، على تمييز الحق من الباطل (١) من الذين يصلحون
 « ان يكونوا لهم معلمين . فهم اولى باتباع آراء هؤلاء ، من ان يبعثوا ، هم
 « انفسهم ، عما هو احسن منها .

« اما انا ، فكنت اقدم بلا ريب ، في زمرة هؤلاء الآخرين ، لو لم يكن
 « لي اسناد واحد ، ولو لم اعرف الاختلافات التي وقعت في كل زمان
 « بين آراء اكبر العلماء . لكنني ، لما كنت قد تعلمت ، منذ ايام
 « المدرسة ، انه ما من امر غريب ، وبعيد الصدق ، يمكننا تحمله الا قال
 « به احد الفلاسفة ؛ ولما كنت قد عرفت في رحلتي ان جميع الذين
 « لهم عواطف مختلفة لمواطننا ، ليسوا من اجل ذلك برابرة ولا
 « متوحشين ؛ وان الكثيرين منهم يستخدمون عقولهم مثلاً ، او اكثر
 « منا ؛ وان الرجل نفسه ، اذا كان له عقله ذاته ، ونشأ منذ طفولته بين
 « الفرنسيين او الالمانيين ، فانه يختلف عما قد يكون عليه ، لو انه نشأ بين
 « الصينيين او الكايباليين ؛ وان الشيء الواحد - حتى في ازياء ملايسنا -
 « الذي اعجبنا قبل عشر سنين ، والذي قد يعجبنا ايضاً ، قبل ان نضي
 « عشر سنين ، يبدو لنا الآن شاذاً ومضحكاً ، بحيث نجد ان الاعتياد

(١) الناس متساوون في قوة العقل ، متفاوتون في قوة الحالات النفسية . لا يبررة
 والذاكره . . الخ .

« والتقليد ، هما اللذان يفتعننا أكثر من أي معرفة بقبيلة ، وإن كثرة
 « الآراء ، ليست دليلاً ذا قيمة ، على الحقائق التي يتعصب كاشفها ، لأنه
 « من الأقرب أن يجدها رجل واحد ، من أن يجدها شعب بأسره ؛ لذلك
 « لم أستطع أن أختار رجلاً تفضل آراؤه على آراء الآخرين ، وقد وجدني
 « بالتالي مضطراً إلى أن أتولى توجيه نفسي بنفسي .

« لكنني ، كرجل يسير وحده في الظلمات ، عزمت على أن أسير
 « ببطء شديد ، وإن اتخذ كثيراً من الخططة في جميع الأمور . وأثنى
 « كنت لم أقدم إلا قليلاً جداً ، فقد حسنت نفسي على الأقل من عثرات
 « الشوط . حتى أنني لم أخطأ البتة ، أن أبدأ بسبب أي رأي من الآراء ، التي
 « تسربت في وقت ما إلى نفسي ، عن غير طريق العقل ، إلا إذا انقفت
 « وقتاً كافياً في إعداد خطة العمل الذي توليته ، وفي البحث عن الطريقة
 « الصحيحة الموصلة إلى جميع الأشياء التي يقدر عليها عقلي .

٣ - في القواعد الأربع .

« لقد درست قلبسلاً ، وأنا في سبي الخدانة ، المنطق من بين
 « أقسام الفلسفة ، والجدليل المنطقي والجبر من بين أقسام الرياضيات ،
 « وهي فنون ثلاثة أو علوم ، خيل إلى أنها ستعديني بشيء من العون
 « للوصول إلى طائي . ثم تبين لي ، عندما اختبرتها ، أن أقبسة المنطق
 « وأكثر تعاليمه الأخرى ، لا تنفع لتعليمنا الأمور ، بقدر ما تعيننا على
 « أن نشرح الغيرة من الناس ، ما نعرفه منها . هي كصناعة لول (١)

(١) هو ريمون لول (Raymond Lulle) راهب فرنسيسكاني ١٢٣٥-١٣١٥
 مؤلف كتاب (الصناعة) الذي يحتوي على الحقائق المسيحية . وقد بالغ تلاميذه في هذه
 الصناعة ، حتى جعلوا منها آلة يجهنون بها على كل الأشياء .

« تعبتنا على الكلام ، بدون تفكير في الاشياء التي نجعلها . ومع ان
« هذا العلم ، يشتمل في الحقيقة على كثير من القواعد الصحيحة ، المفيدة ،
« ففيه ايضاً قواعد اخرى كثيرة ، ضارة ، وزائدة . هذه القواعد مختلطة
« بالاولى ، بحيث يصعب فصلها عنها ، كما يصعب استخراج مثال ديانا ،
« او منيرفا ، من قطعة مرمر ، لم تحت بعد .

« وفيما يختص بتحليل القدماء ، وبعلم الجبر عند المحدثين ، فضلاً عن
« انها لا يشتملان الا على امور مجردة جداً ، وليس لها كما يبدو اي
« استعمال ، فان الاول مقصور دائماً على ملاحظة الاشكال ، وهو لا
« يستطيع ان يرن الذهن دون ان يتعب الخيال . اما الثاني ، فانه مقيد
« بقواعد وارقام ، جعلت منه فناً مبهماً غامضاً يتوشى العقل ، بدل ان
« يكون علماً يتفقه . هذا ما عداني على التفكير في وجوب البحث عن
« طريقة اخرى ، نجتمع بين مزايا هذه العلوم الثلاثة ، وتكون خالية من
« عيوبها . وكما ان كثرة القوانين فهي في الاغلب سبيل الرذيلة ، بحيث
« تكون الدولة احسن نظاماً ، عندما يقل عدد قوانينها . اذ ذلك يحافظ
« الناس على مراعاتها باحكام -- هكذا رأيت انه ، عوضاً من هذا العدد
« الكبير من القواعد ، التي يتألف منها المنطق ، يكفي ان اكتفي
« بالقواعد الاربع الآتية ، شريطة ان آخذ عزمًا حاداً ، ثابتاً ، على
« ان لا اخل مرة واحدة بمراعاتها :

الاولى . ان لا اقبل مطلقاً شيئاً على انه حق ، ما لم يبين بالبداهة
« انه كذلك ؛ اي ان اعني بتجنب التسرع والتثبت براء سابقة . وان
« لا آخذ من احكامي الا ما يشمله عقلي بوضوح تام ، وغير كامل ،

« بحيث لا يعود لدي مجال للشك فيه .

الثانية . ان اجزى ، كلا من المشاكل التي ابحث فيها ، ما يستطيع

« الى ذلك سبيلاً ، وما يستلزم حل هذه المشاكل على احسن حل .

الثالثة . ان اسوق افكاري سوفاً منظماً ، فابدأ باسسط الاشياء ،

« وابسرها معرفة ، لاصعد تدريجياً بتؤدة ، حتى ادرك معرفة اكثرها

« تركيباً . وان افترض وجود انتظام بين الاشياء ، التي لا ينتظم في

« الاصل بعضها مع بعض .

والاخيرة . ان اقوم ، في جميع الاحوال ، باحصاءات وافية ،

« ومراجعات شاملة ، فبعثني على ثقة من انني لم اهل شيئاً من الاشياء .

.....

« واني لا جروء بالحقيقة على القول ، ان المراجعة الدقيقة ، لهذا العدد

« القليل من القواعد المختارة ، سهلت علي كثيراً حل جميع المسائل ، التي

« يتناولها هذان العلمان بالبحث . حتى انني ، خلال شهرين او ثلاثة

« قضيتها في امتحانها - مبتدئاً باسسط الامور واعمالها ، ومستعيناً بكل

« حقيقة وجدتها على كشف غيرها - لم انه فقط الى حل كثير من المسائل ،

« التي كنت احسبها من قبل صعبة ، وانما بدا لي ايضاً في النهاية انني قادر

« على ان اعين ، باي طريق والى اي حد يمكن ، حل المسائل التي كنت

« اجهلها . وقد يظهر لكم اني غير عابث ، اذا لاحظتم انه ليس بشيء

« الواحد حقيقة واحدة ، وان من يجدها يعلم عنها كل ما يمكن علمه ،

« وان الطفل الذي تعلم الحساب مثلاً ، وجمع بعض الاعداد بحسب

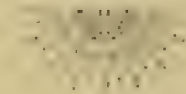
« قواعده ، يستطيع ان يتق بافه وجدء بشأن المجموع الذي هو بصدده ،

« كل ما يستطيع العقل البشري ان يجده . ذلك لان الطريقة ، التي تعلم
« الموء اتباع الترتيب الصحيح ، والاحصاء الدقيق ، لجميع ظروف الشيء »
« المبحوث عنه ، تشتمل على كل ما يجب اليقين لقواعد علم الحساب .
« ولكن اعظم ما ارضاني من هذه الطريقة ، هو تقني معها باستعمال
« عقلي في كل شيء ، ان لم يكن على الوجه الاكمل ، فعلى اسن من ما في
« استطاعني على الاقل . لقد كنت اشعر ، واذا امارس هذه الطريقة ، بان
« عقلي كان يتعود ، شيئاً فشيئاً ، تصور موضوعاته ، بأسلوب اشد وضوحاً
« واقوى نيزاً . ولما كنت لم اقصر هذه الطريقة على مادة معينة ،
« عادت نفسي بان اطبقها تطبيقاً مفيداً ايضاً في معظمات العلوم الاخرى ،
« كما طبقتها في مسائل الجبر . ولا اعني بذلك ، اني اقدمت اولاً على
« امتحان كل ما يعرض لي من مسائل العلوم ، لان هذا نفسه مخالف
« لنظام الذي توجبه الطريقة . ولكن ، لما لاحظت ان مبادئ هذه العلوم ،
« يجب ان تكون كلها مستمدة من الفلسفة ، التي لم اعتمد فيها بعد الى
« اي مبدأ يقيني ، رأيت انه من اللازم باديء بدء ان احاول تقرير اصول
« يقينية في الفلسفة . ولما كان هذا الامر اهم شيء في العالم ، وكان التعجل
« والتثبت بالاحكام السابقة ، اعظم ما يجب ان يجتاشه المرء ، رأيت ان
« الواجب يقضي علي ان لا امضي فيه الى نهايته ، مسالم ابذل من العمر
« سنّاً الضخ من الثالثة والعشرين التي بلغت ، وما لم اتفق اولاً ، كثيراً
« من الوقت في اعداد نفسي له ، سواء اكان ذلك بان اتزع من عقلي
« جميع الاراء الفاسدة التي تلقيتها من قبل ، ام بان اجمع بخارب كثيرة

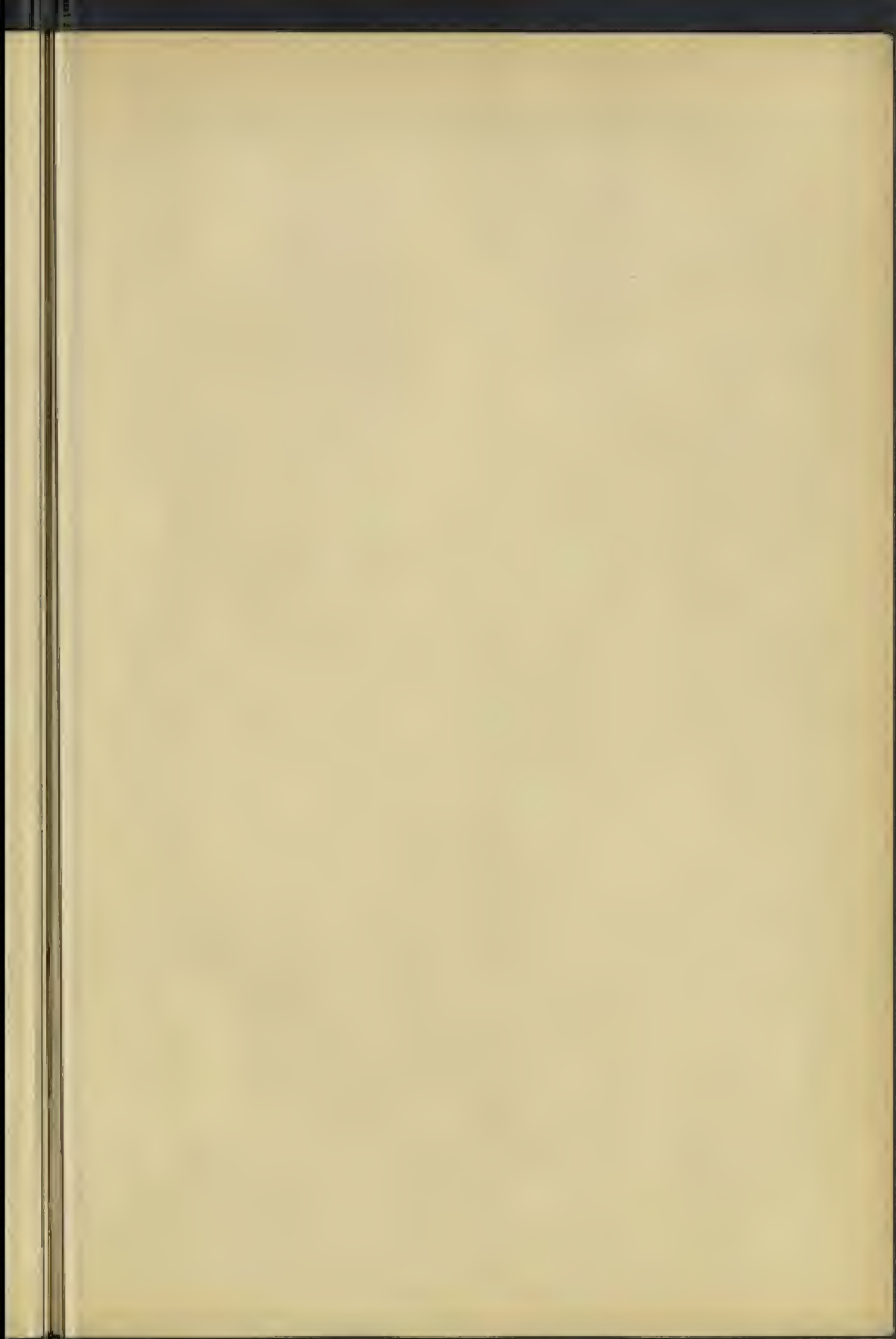
• اجعلها فيما بعد مادة استدلالاتي ، تمرناً نفسي دائماً على الطريقة التي
• رسمتها لها ، حتى يزداد رسوختي فيها • .

القسم الثاني

من كتاب « مقالة في المنهج »



اليوم الثاني
في الشك



من واجب ديكارت ، بعد وضعه القواعد الأربع ، ان يكون
امينا لها ، فيطبقها على الافكار التي اعتنقها منذ نعومة اظفاره . وهكذا
رأى نفسه مجبرا ، اقتباساً بروح المنهج الذي مشه ، على ان ينيخ جميع
افكاره الى الفحص المتمعن . فقد تبين له ، ان هذه الافكار مزيج من
الاحساسات التي تخدع ، والاراء التي تعود الى السلف والتربية . عليه
اذن ان يبدأ من اساس جديد ، يكون بديهياً واضحاً متيقناً . ومن
هنا شكه ، بادي بدء ، وهو محل حير ، لان الشك الوحيد المحرر من كل
سلطة لا يتبقى من العقل ، كي لا يبيت في نفس المرء ، غير الافكار
الواضحة المتميزة .

ان الذي يريد ان يحدد فحماً جيداً ، عليه ان يزرع بذرة حاصلة ،
والذي يريد ان يبني طباقاً عليا في منزل ينتقيه ، عليه ان يسبق هذه
الطباق باساس وطيد يخونها الدوام ، فلا ينهار البناء . لهذا اعتنى
ديكارت كثيراً ان ينتخب ، منذ البداية ، بذرة ذات جودة ، لتسبل
جيداً ، حتى يستطيع ان يبني منها خلال حنطة ذات جودة . وهو امر
يستلزم ضرورة ، من ديكارت ، ان ينازل عن كل ما اعتقده في

الماضي ، وقد انه عن طريق التربية ، او التقليد ، او الخواص .

١ - شك في التقليد والتربية . بدأ ديكارت شك في التقليد ،
أي في كل ما نأخذ به عن السلف ، فآخذ شكل عادة . ذلك ، لأننا
كثيراً ما نلتقي ، منذ حداثة سننا ، طائفة من الآراء الكاذبة ، التي
نحسبها صحيحة . فإذا كنا نريد أن نقيم العلوم الإنسانية على قواعد ثابتة ،
يجب أن نعيد النظر في جميع آرائنا ، لنشجعها من جديد على مسن
العقل .

إن التسكك بالتقليد ، لا يعيننا بنة على الافتراب من الحقيقة ، لأن
الذي نأخذ من الماضي ، على أنه بدهي ، لا يكون كذلك الا بقوة
العادة ، التي تربينا اليه كأنه بدهي . إن البداهة ليست في قلبه . منذ
البدء ، ولكنها جاءت مع الأيام . إذا لا فائدة من التقليد في بحثنا عن
الحقيقة . إن الحقيقة ، في نظر ديكارت ، هي وائدة العقل الواضح ،
الذي لا يتوهم ولا يتسكن . فالرجوع دائماً الى التقليد ، لا يعودنا
النظر العقلي الصافي ، ولا يخلصنا من الاعوجاج ، الذي يبعدنا عن
الصواب . من أجل هذا ، أراد ديكارت ، مؤمناً بقوة العقل ، أن
لا يسلم بغير الأمور البدئية الواضحة المتميزة ، التي لا تتغير بتغير
الخواص ، ولا تتحول بتحول الزمان ، ولا تقوم صحتها على السلطة
الفردية . إن الأفكار البدئية واجبة الوجود ، كأنه بكيونة ذاتها ،
قوية بقوة عينها .

وقد ولد هذا الشك في التقليد ، عند ديكارت ، شكاً في كل ما
انه من التربية ، وهو طفل لم يدرك بعد من قوى العقل ، ما يمكنه من

التمييز بين الحق والباطل . اذا يقول في اول كتاب « مبادئ » الفلسفة :
« لقد كنا اطفالاً قبل ان نصبح رجالاً . وكنا نصيب مرة ، وعلوياً
« نخطئ » ، في الحكم على الاشياء التي تعرض لحواسنا ، ولم نستكمل
« عقولنا بعد . لهذا كان معظم احكامنا السريعة ، بحول دون وصولنا
« الى معرفة الحقيقة ، فتنصق بنا التصاقاً ، لا ندع لنا من جرائه املاً
« في الخلاص منه ، اذا لم نشك ، مرة عبر حياتنا ، في جميع الاشياء
« التي نجد فيها اهل موطن لريبة ، وعدم الثقة »

وقد افتح تأملاته الستة ، بالفكرة ذاتها . فقال في مطلع الاول
منها : « لقد بين لي ، منذ حين ، انني نلتقي في سني حداثتي ، طائفة
« من الآراء الباطلة ، التي كنت احسبها صحيحة ، وتبين لي ، ان ما
« كنت اقبله ، منذ ذلك الوقت ، على مثل تلك المبادئ المضطربة ،
« لا يمكن ان يكون الا امراً مشكوكاً فيه ، ولا يقين له ابداً .
« فحكمت ، ان ذلك ، بانه لا بد لي من ان ابدأ جديداً ، مرة في حياتي ،
« بتجرد نفسي من جميع الآراء التي تافيتها ، وبشيد كل امر على اسس
« جديدة ، اذا كنت اريد ان ابني في العاوم شيئاً ثابتاً مستقراً »

٢ - شكه في الاحساسات . ثم انتقل ديكارت ، بعد هذا ، الى
الشك في شهادات الحواس ، لأن هذه الشهادات تتغير ، فلا يمكن من
ضبطها باحكام . ان الحواس غشابة ، اذا يجب علينا ان لا نطمئن اليها
كل الاطمئنان . هناك الالوان ، والاصوات ، والطعوم ، والاشكال ،
والروائح ، وهي جميعها تعرض لنا بدون رضا . وقد لاحظ ديكارت ،
ان هذه الاحساسات لا تعبر لنا عن الواقع في حد ذاته ، لانها قابلة للتغير

في الزمان والمكان . فالأبراج ، التي كانت تلوح له مستديرة عن بعد ،
تبين له مربعة عن قرب ، والفائسل الضخمة ، التي أقبلت على قمم تلك
الأبراج ، تبدو له صغيرة ، إذا نظر إليها من أسفل . وهكذا قل في عدة
لا يحصى من الاحساسات الأخرى ، التي هي أحكام باطلة .

قال في التأمل الذات : « لاحظت في أحوال كثيرة أن هناك قرعاً
كبيراً بين الموضوع وفكرته : فمثلاً ، أجد في نفسي فكرتين عن
« الشمس متباينتين كل التباين ، أحدهما مصدرها الخواس ، ويجب أن
« تندرج تحت جنس الأفكار ، التي قلت آنفاً أنها آتية من الخارج (بهذه
« الفكرة تظهر لي الشمس في غابة الصغر) وأخرى مستمدة من أدلة علم
« الفلك ، أي من بعض معان مفسورة في نفسي ، أو من صمعي على وجه
« ما (وبها تظهر لي الشمس أكبر من الأرض ضعفاً كثيرة) . ومن
« المحقق أن هاتين الفكرتين عن الشمس ، لا يمكن أن تكونا مشابهتين
« معاً للشمس عينها . والعقل يدلي على أن الفكرة المستمدة من ظاهرها ،
« مباشرة ، هي أبعد مما تكون عن مشابهتها . » . ويزيد على ذلك
« ديكارت ، أنه تعلم في الماضي من بعض الأشخاص ، الذين هتمت أذرعهم
« وسيفانهم ، أنهم يتألمون أحياناً في العضو المبتور من أجسامهم ، كما حذاه
« على التفكير أنه لا يمكنه الاستيقاق من وجود ألم حقيقي ، في أعضاء
« جسده ، وإن لمس فيها ببعض الألم .

قد يعترض ، على ذلك ديكارت في الخواس ، بمنزلة هذا القول : إذا
كانت الخواس تخدعنا في أشياء صغيرة جداً ، كالتي سبق ذكرها ، فنحن نقع ،
بواسطة هذه الخواس ، على أشياء بلغت من البداهة والوضوح ، مبلغاً لا

فستطيع بعده ان تشك فيها شكاً يقبله العقل . مثال ذلك : انا جالس
الآن قرب النار ، وقد لبست عباءة المنزل ، لا اكتب على ورقة بين
يدي ، وامثلة عديدة اخرى من هذا القبيل . فكيف يمكنني ان اشك
في هذه الاحساسات ؟ كيف يمكنني ان اشك في ان لي يدين ، وعينين ،
ورأساً يتحرك ؟ وهذا الجسم الذي هو جسدي ، يمكنني ان اشك فيه ؟
ولذا شككت فيه ، الا اصبحت كالحبولين الذين اغمضت اذهانهم ، فبدعوا
انهم ملوك ، وهم بالحققة فقراء ؟

٣ - شكك في جسمه . ان هذا الاعتراض ، هو عينه الذي قدمه
ديكارت في التأمل الاول . وقد رد عليه ، في التأمل ذاته ، بما يلي : انا
انسان ، ومن عادة الانسان ان ينام ، وان يرى في احلامه الاشياء
نفسها التي يتخيلها الحبولون . وقد يرى الانسان ، في المنام ، اشياء ابعد
من الواقع الذي يتخيلون .

فكم من مرة ، رأيتني في المنام جالساً قرب النار ، اكتب على
ورقة بين يدي ، وقد لبست عباءة المنزل . والحققة اني كائن في
سريري ، مجرداً من ثيابي الرسمية . اجل ، يبدو لي ، في اللحظة ، اني
لا انظر الى هذه الورقة بعينين ثابتتين ، وان هذا الرأس ، الذي اهزه
بين كتفي ، هو غير ناعس ، وانني امد يدي وامسك الورقة بارادة
واعية . نعم ، ان هذه الاشياء ذاتها ، ليلة اراها في احلامي ، لا تبدو لي
في اليقظة ، ومع هذا كله ، عندما اطيل النظر في الامر ، اذكر اني
كثيراً ما كنت الخدع في النوم ، بمثل هذا الوضع . وهل يشك النائم
في ما يراه من الاحلام ؟ كلا ، لهذا لم يتبين لي ان هنالك امسارات

بقيعية ، نسكن بها من ان غير اليقظة من النوم تميزاً دقيقاً . فالتفويض ،
اذاً ، اتناقثون ، وان عندنا الخصوصيات ، التي نحن على يقين منها ،
كفتح العينين ، وفتح الارس ، وبسط اليدين ، ان هي الا احلام عابرة .
٤ - شكك في الحقائق العلمية .

وهذا يصل ديكارت الى اعلى درجات الشك ، اذ يتنقل من عالم الحس
الى عالم الفكر ، وهو عالم وضوح ، يصعب كثيراً على الانسان ان
يشك فيه ، كما يسهل عليه الشك في عالم الحواس . ان هذا العالم الاخير ،
هو عالم تغير وتبدل ، هو عالم الاشياء المركبة . اما عالم الحقائق العلمية ،
فهو عالم ثابت لا حسي ، هو عالم الاشياء البسيطة ، التي لا يمكن ان
توقب منها .

مثال ذلك : انا اشك في حركة تاجرها يدي ، ولكن هل استطيع
ان اشك في الحركة ، وفي اليد ، منفصلتين لا ان حالي ، هنا ، كحبال
المصور الذي يرسم بهاراً بنات البحر ، والنيوس الآدمية . اجبال ،
ان هذه البنات البحرية ، وهذه النيوس الآدمية ، غابة في الغرابة ، من
حيث تركيبها ، وبعبدة جداً عن المؤلف .

ولكن ، مهما يكن من شطط الخيال ، عند المصور ، ومن المزج في
التأليف ، فلا بد من ان تكون الالوان ، التي يركب منها ، واقعية
موجودة . وهذا يعني ، انه لا يسعنا ان نشك في الحركة واليد ،
كل على حدة . وهناك اشياء بسيطة ، عديدة ، لا يمكن الشك فيها :
كالزمان ، والطبيعات ، والظلمات ، والفلكيات ، والهندسيات .
فهو ككث نائماً او يفتظ ، هناك حقيقة لا تقبل الجدل مطلقاً ، وهي

ان مجموع اثنين واثنين هو اربعة دائماً ، وان المربع لا تريد اضلاعه على اربعة ، ان حقائق كهذه ، قد بلغت تلك المرتبة من الوضوح ، لا يمكن ان تكون موضع شبهة ، او عدم يقين .

وهنا يرى ديكارت نفسه مضطراً ، نظراً لشدة وضوح الحقائق العلمية ، الى الافتراض ان الله - وهو القادر على كل شيء - قد يقضي بان لا يكون ثمة ارض ، ولا سماء ، ولا جسم متدد ، ولا شكل ، ولا مقدار ، ولا مكان . فما يدرينا ، لعل هذا الاله قد دبر ، مع ذلك ، ان نحس بهذه الاشياء جميعاً ، وان تبدو لنا موجودة على النحو الذي نراه ؟ وهناك ايضاً من يميل الى انكار وجود الله . فقد يكون الله غير موجود حقاً ، ويكون ثمة شيطان ماهر ، قد استعمل كل ما اوتي من مهارة لتضليلنا . وهكذا تبين السماء ، والارض ، والهواء ، والاشكال ، والاصوات ، وسائر الاشياء الخارجية ، او عامداً وخيالات من صنع هذا الشيطان الخبيث ، نصيبها فخاخاً ليستصنع منا التصديق .

•

لهذا لم يجد ديكارت مفرأ من ضرورة الشك ، في كل ما كان بحسبه من قبل حقاً . وليس ذلك عملاً طائشاً ، لكنه ايمان في النظر : فعليه اذن ان يتسكك بالشك تسككه باليقين ، عليه ان يعتبر نفسه خلواً من اليدين ، والعينين ، واللحم ، والدم ، خلواً ايضاً من الخواص ، حتى اذا لم يتوصل بهذه الوسيلة الى ادراك المعرفة المطلقة . كان الواجب يقضي عليه ان يتوقف عن الحكم ، وان يواجه جميع الخيل ، التي يعمد اليها .

الشیطان المخادع ، كي لا نقهر على التصديق . ان هذا الماكر الحبيث
يعيث بافكارنا ، ويلهو بعقولنا ، فيتدخل ، بجرسة سحرية ، في كل مرة
نقدم نحن على حل مسألة رياضية ، بحيث نرى الباطل حقاً ، والحق باطلاً .
من اجل هذا كان الشك ، في كل الامور ، اثبت الطرق للتخاص من
هذا الشيطان المخادع . وهكذا اقتنع ديكارت بان لا شيء في العالم
كائن على الاطلاق ، فلا سماء ، ولا ارض ، ولا اجسام ، ولا حقائق
علمية . واذا امكنه الشك في جميع هذه الامور ، فهو دليل قاطع الى
ان الشك في الله ممكن ايضاً .



وهنا يفهم ديكرارت قبض من الشكوك التي استعصت عليه ، فإذا
 بنفسه حمى صاهرة ، يصطرع فيها فكره مع ذاته ، وقد هاجمته شكوك
 لم يقدر على حلها ، أو التخلص منها ، أو تناسيها . والعجب من كل
 عجب ، انه كلما زاد فكره تفكيراً ، زادت شكوكه شكاً ، فزادت
 معها رغبته في العثور على نقطة الارتكاز ، التي قال عنها ارخميدوس :
 لو تبسرت لي ، لرحزحت العالم عن مركزه ، ورميته في مكان اخر .
 اين يجد ديكرارت موطئاً لقدميه ، في سطوحاته الارثيائية ؟ قال في
 بدء التأمل الثاني : « وكاني سقطت ، فجاء ، في ماء عميق للعاية ، فهالني
 » الامر هو لا شديد ، حتى انني لم اقدر على تثبيت قدمي في القاع ، ولا
 » على العموم التمسك بجسمي ، فوق سطح الماء . لكن عزائه لم تنشط .
 » فعاود الكرة ، وعاودها كرات من جديد ، كما قال متابعاً كلامه ،
 » لكنني سأبدل طاقتي للمضي في الطريق ، التي سلكتها البارحة ، مبتعداً
 » عن كل ما قد يكون لدي اقل شك فيه ، كما لو كنت على يقين من انه
 » باطل . سأتابع السير في هذه الطريق ، حتى اهتدي الى شيء ثابت .
 » فإذا لم يتيسر في ذلك ، بقيت في حالي ، على الاقل ، حتى اعلم علم

« اليقين ، انه لا يوجد في العالم شيء ثابت . ان ارخميدوس لم يكن يطلب
والا نقطة ثابتة ، غير متحركة ، لينقل الكرة الارضية من مكانها الى
« مكان آخر . »

وهنا يعثر ديكارت على الصخرة ، التي لا يمكن الشك فيها ، لانها
مصدر الشك في جميع الامور . فقد لاحظ ديكارت ، وهو يشك في
وجود الاشياء ، انه يجب عليه ضرورة - هو صاحب الشك - ان
يكون موجوداً ، والا بطل شكه . ووجوده يقوم على انه يفكر .
انا افكر ، اذن انا موجود . هذا يقين لا يسبقه يقين ، لان كل يقين
آخر في بدء منه . هذا اليقين صحيح كل الصحة بالضرورة . وهو يزيد
صحة كل ما نطق به ديكارت ، وامن النظر فيه . قال في القسم الرابع
من مقالته : « فلما رأيت ان هذه الحقيقة : انا افكر اذن انا موجود ،
« هي من الرسوم بحيث لا تزعمها افتراضات اعظم الشكاكين ، منها
« كان فيها من شطط ، حكمت بالني استطيع ان اخذها ، مطمئناً ،
« مبدأ اولياً للفلسفة ، التي كنت ابحت عنها . ذاك ، لاني استطيع
« الافتراض ، انه ليس لي اي جسم ، وانه ليس هناك اي عالم ، ولا اي
« حيز اشغله ، ولكنني لا استطيع الافتراض ، من اجل ذلك ، انني
« غير موجود ، بل ان شكي في حقيقة الاشياء يلزم عنه ، بضد هذا ،
« لزوماً بالغ البداهة واليقين ، ان اكون موجوداً ، في حين انني ، لو
« وقفت عن التفكير ، وكان سائر منخباتي حقاً ، لا استطعت الاعتقاد
« انني موجود . فليعمل الشيطان الماكر ، بعد الآن ما يشاء ، انه
عاجز عن ان يوقف الفكر الذي يشك . ولا بد لنا حبال هذه القضية ،

من ان تساؤل عما هو الشك ، وعن سبب لامكانية الشك في الذات
التي تشك .

ان الشك في الامر ، هو حكم عليه . والحكم حركة فكرية واعية .
فالشك ، اذن ، عمل وجداني عاقل . هو حذر ، او تردد ، او ايمان ،
او نفي ، وهي جميعها صفات فكرية ، لا تكون الا اذا كان ثمة فكر
يفكر . فمن دفع به الشك الى الشك في امر ، كان شكه دليلاً قاطعاً
على وجود فكر ، قد جسد كل نشاطاته الفكرية ، للتفكير بشي يرتاب
منه . ان الشك اذن فكر . وهو يستلزم واقعين : ذات شاكة ، وامر
مشكوك فيه . ذلك لان الشك فعل يصدر عن فاعل يشك ، ليقع على
امر يشك فيه .

فالشك باعتبار الذات الشاكة ، عمل ايجابي انبائي ؛ وباعتبار الامر
المشكوك فيه ، عمل سلبي نفي . وهذا يعني ، ان الذات الشاكة هي في
مأمن من الشك ، لانها هي التي تفعل فعل الشك ، الذي لا يستطيع ان
يقع عليها . واذا استهدفت الذات الشاكة ذاتها ، انقست في ذاتها
ذاتين مختلفتين رغم تعاقدتهما : ذات رائية هي الشاكة ، وذات مرئية
هي المشكوك فيها . وهكذا نجد انفسنا مرة ثانية ، حبال ذات فاعلة
وذات مفعول فيها . فالذات الشاكة هي من وراء كل شك ، لانه ليس
وراءها شك فيها . هذه الذات الشاكة ، وان شكت في ذاتها ، تظل
اسبق في التاريخ على الشك ، مهما اوغل فيها ، واسبق ايضاً في
الحيوة ، تلامي على كل فعل شكّي ممكن .

انا افكر ، اذن انا موجود : هذه هي الفكرة التي كانت نقطة

ارتكاز ديكارت في انطلاقاته النفسية ، والالهية ، والمادية . وقد ظن البعض ان هذه الفكرة قياس ، قد استخرج فيه ديكارت الوجود من الفكر ، التي يستع هكذا باسبقيه في الزمن ، ليصير علة لمعلول لاحق . لهذا انتهلت على ديكارت مطارق النقد من معاصريه ، في حين ان الحقيقة على عكس هذا .

لم يدخل في حساب ديكارت ، كما اوضح ذلك في ردوده على الاعتراضات ، ان يضع قياساً ، يقيم فيه سببية بين (انا افكر) و (انا موجود) . ان - اذن - هنا ليست شرطية . وهي لا تعني البتة ربط الوجود بالفكر ربطاً عالياً ، لانه لا يوجد بينهما تجاوب جبري ، ولا نستطيع بالتالي ان ننقل انتقالاً منطقياً ، وحياتياً ، من الفكر الى الوجود .

صلب هذه الانبئة الفكر والوجود معاً ، لذا كانت حذساً لا قياساً . والحذس لا ينبثق من حركة فكرية ، بل هو قبض مباشر في الحين . ولكن اللغة ، هي التي تظهر لنا ان الحذس تفكير ، تتعاقب مراحل في الزمن ، الواحدة تلو الاخرى . ان اللغة هي التي تنثر الحذس الفاظاً ، ترصف جنباً الى جنب على الورقة ، بأسلوب يجعل بين الالفاظ تعاقداً منطقياً ، نظمه نحن جبرياً في الفكر : اذ ذاك نعتقد ان التشابك المتعاقب بين الكلمات ، ان هو الا انعكاسات لتشابك متعاقب بين الافكار ؛ لكنه محض افتراض . ولا ادل ، على حذسية هذه الفكرة في نبذة ديكارت ، من التقييع الذي ادخله عليها في كتابه « مبادئ الفلسفة » ، حيث نجدها على الصورة الآتية : انا افكر ، انا موجود . وهذا يعني ان الفكر ، يقتضي ما هو عليه في الاصل ، قد استلزم ان يكون موجوداً ،

كما يستلزم عصف الرياح ان تكون الرياح موجودة . فنحن لا نستطيع
 ان نتصور ريحاً ، الا تصورنا تأثيراً صادراً عنها ، ولا ان نتصور تأثيرها ،
 الا تصورناه صادراً عن وجودها . وهكذا الفكر ، فانه موجه الى
 الوجود بحكم سلفته ، لان الوجود هو ان يعمل الشيء على الوجه المشروع
 له ، اي ان يدوم على حقيقته ، مثبتاً بعمل دوامه انه موجود ، حتى اذا
 انفك عن ان يكون ، يفتنى ما هو قائم لاجله ، انفك عن الوجود ، لان
 حاجة الوجود لا تنفك عن العمل . ولما كان وجود الفكر يقضي ان يعمل
 الفكر على الوجه المشروع له - وهذا الوجه المشروع له هو الفكر ،
 والفكر يفكر دون انقطاع - فقد استلزم الفكر ان يكون موجوداً ،
 واستلزم وجوده ان يكون مفكراً . وهكذا تصبح العلة هنا ، وسكاتها
 علة ومعلول في آن واحد ، مرتبطة بالعلة ارتباطاً وثيقاً ، كما يرتبط العنصر
 بالارومة . فالعنصر يقضي بوجوده ، وجود الارومة الحية ، والارومة
 تعطي العنصر حياة . وهكذا نرى ان الفكر والوجود هما ثورتان
 ملازمتان الانبئة . وبكلام اوضح : ان حقيقة « انا افكر » اذن انا
 موجود ، يمكن كتابتها على الصورة الآتية « انا افكر موجوداً » اذن
 انا موجود مفكراً . هذه القاعدة مفروسة في اعماق النفس ، تأخذها
 بالبداية من مصبها الاول ، دون ان تتعرض الى الشك فيها . هذه
 القاعدة هي التي تقوم عليها مقومات الفكر الواضح ، ولذا لا بد من ان
 يقع بشأنها الاجماع .

هذا من جهة الوجود . اما من جهة الفكر ، فيبقى علينا ان نقول
 كلمة اخرى في هذه القاعدة « انا افكر » اذن انا موجود . ان الفكر

المعني هنا ، ليس الفكر الذي يتمتع به جميع الناس . لكنه فكر مطوي
على فكره ، اي انه الفكر الذي خصت به فئة الفلاسفة . فتتحول هذه
القاعدة ، من « انا افكر اذن انا موجود » الى « انا افكر اني افكر
موجوداً ، اذن انا موجود مفكراً » . وبذلك يصبح الفكر الاول اشد
وعياً من الفكر الثاني ، الذي اسماه ديكارت بالذوق السليم (Bon sens) ،
الموزع بين الناس اعدل توزيع . هذا الفكر الثاني اكثر عفوية ، لكنه
اقل وعياً من الفكر الاول . ولذا كان الفكر ، الذي يعني انه يفكر ،
هو من خصائص فئة من الناس ، هي الفلاسفة .



شك ديكارت ، ثم عاد فسلم بجميع الافكار ، التي شك فيها ، فهل يكون قد شك حقاً ؟ وما هي قيمة هذا الشك ؟

ان شك ديكارت ، لا يس غير الطرق ، التي نهجها الفلاسفة لادراك الحقيقة . اما الحقيقة عينها ، فقد ظلت في مأمن من الشك . لذا سمى بالشك المنهجي ، الذي لا يشك رغبة في الشك للشك ، لانه عمل يدور على نفسه ، بل يشك ليخرج من ديجور الجهول ، الى وضع المعلوم . وهذا يعني ، ان ديكارت لم يشك فعلاً . لقد افترض الشك فقط ، لانه آمن قبلياً بوجود الحقيقة ، وبقدرة الانسان على ان يدرك الحقيقة . والا ، ما هي الفائدة من وضع منهج يسير عليه ؟

ان الشك في الحقيقة يهدم الحقيقة ، ولا يتوك للانسان بحالاً للبحث عنها ، ومتى انقطع الانسان عن الحقيقة انقطاعاً مبرماً ، تهافت هو ايضاً في قرارة ذاته ، وكان شكه كينونياً هداماً . اما الشك في ما يرتاح اليه الانسان من الاساليب ، التي يعتمدها لتبعية لادراك الحقيقة ، فانه لا يعطل كينونة الحقيقة ، بل يدعو الى الحذر ، والامعان ، والتحريث ، لينيقن بما يسلم به . هذا الشك هو شك نفسي بناء . هو الحقيقة قد اغتثت سماؤها ، بفعل من

الانسان لا منها ، فكان على الانسان ان يشك في ذاته ، لا فيها ،
ليقوم ما اعوج من ذاته . ولهذا كان الشك الديكارتي ذا قيمتين :
قيمة تربوية ، وقيمة اخلاقية

تقوم القيمة التربوية على ان هذا الشك يروض الانسان ، فيطوعه ،
ويعلمه كيف يجب ان يسير في الطريق الحق . ان الشك مصداق
نقد شديد ، بلوغ اليقين الثابت . اما قيمته الاخلاقية ، فهي ابعث
وارفع ، لان الانسان يعني بالشك انه مسؤول عن افكاره ، فلا يتكل
على الآخرين في اعتناق مبادئه ، ولا يتبناها على حساب غيره . ان
الفكرة التي يتقبلها الانسان من الماضي ، او من البيئة ، تهبط به الى
مسافة الوجود الانساني ، اذا اقتنع بها غير شك فيها اولاً ، لانها لا
تصدر عنه ، ولا نسمع له بالتالي ان يكون مسؤولاً حياً عنها . فهو اذن
غير حر . في مثل هذه الحالة يجب عليه ان يشك ، والشك هنا لا يعني
فعلاً انعدامياً ، او تعديلياً ، ما دام الفكر يعود ، فيسلم بما كان قد شك
فيه . ولكنه بعض الزمن ، تتضح فيه الفكرة ، وتتميز ، لتصبح من
عنديته . اذ ذاك يقتنع بها ، فتقلب عقيدة في بده منه . هذا عمل يحرر
الانسان ، يجعله مسؤولاً عما يفعله .

الى هنا ينتهي الشك الديكارتي . فقد رأينا كيف شك في علوم
عصره ، متخوفاً من البلبلة السائدة في الاحكام ؛ وكيف نشط الى
العمل في سبيل تقويم العوج . فكان بدء شروعه ان وضع المنهج ،
مستهدداً اياه من الروح الرياضية ، لان الرياضيات هي العلوم الوحيدة ،
التي يتفق جميع الناس على صحة قواعدها . هذا المنهج هو الذي حسنا

ديكارت على الشك ، لينحدر من انيار عدة : الماضي ، والتربية ،
والخس ؛ الا ان هذا الشك هو شك منهجي ، لا شك مذهبي ، اي انه
شك ذهني احتياطي ، لا يصدر عن القلب الذي يكفر حتى النهاية ، اذا
خامره الشك مرة ، فيكون هداماً . هنا ، على هذه الصخرة - انا افكر
اذن انا موجود - التي اصبحت المذمك الاول لعمارته الجبارة ، تنفس
ديكارت الصعداء ، ونفث لاسئراف اعالي الحقيقة . وقد رفع بناء
ضمما ذا ثلاثة اجنحة : الاول خاص بالنفس ، الثاني خاص بالله ، الثالث
خاص بالمادة . فيترتب علينا الآن ان نتجرد لبيان ما هو هذا الوجود
الفكري ، الذي حازه ديكارت ، حين قال (انا افكر اذن انا موجود)

مقتطفات مقاله ديكارت

١ - في ان كل ما يمكن الشك فيه ، هو باطل على الاطلاق
« لا ادري هل يجب عليّ ، ان احدثكم عن التأملات الاولى ، التي
« تبسرت لي هناك (١) ، لان فيها من دقة النظر الى ما وراء الطبيعة ،
« ومن البعد عن المألوف ، ما يجعلها غير موافقة لذوق جميع الناس .
« ولكنني اجد نفسي ، بوجه ما ، مضطراً الى التحدث عنها ، حتى
« يستطيع الحكم على الاسس التي اخترتها ، هل هي ذات متانة كافية .
« كنت قد لاحظت ، منذ زمن بعيد ، ان المرء يحتاج اجاباً ، فيما
« يختص بالاخلاق ، الى الاخذ باراء يعلم جيداً انها غير يقينية ، وانما
« يتبعها رغم ذلك ، كما لو كانت يقينية ... ولما كنت راغباً اذ ذاك في
« التفرغ للبحث عن الحقيقة ، رأيت من الواجب عليّ ، ان افعل ضد ذلك
« تماماً ، وان اعتبر كل ما استطيع ان اتوهم فيه اقل شك ، هو باطل على
« الاطلاق ، لاري ان كان لا يبقى لدي ، بعد ذلك شيء ، خالص من
« الشك تماماً .

(١) في هولاندا

٢ - في ان احساساتنا واستدلالاتنا الرياضية قابلة للشك .

« وهكذا ، لما رأيت ان مواصلتنا نخدعنا اجاباً ، فرضت ان لا شيء هو ، بالواقع ، على الوجه الذي تصوره لنا الخواص . وكذلك ، لما رأيت ان هناك رجالاً يخطئون في استدالاتهم ، حتى في أبسط المسائل الهندسية ، ويأتون فيها بالمغالطات - وقد كنت عرضة للزلل في ذلك كغيري من الناس - اعتبرت باطلاً كل استدلال ، كنت احسبه من قبل برهاناً صادقاً . والخير ، لما لاحظت ان جميع الافكار ، التي تعرض لنا في اليقظة ، قد ترد علينا في النوم ، دون ان يكون واحد منها صحيحاً ، عزمت على ان اظاهر ، بان كل الامور التي دخلت عقلي ، لم تكن احقق من خلالات الحلامي .

٣ - في ان هذه الحقيقة - انا افكر ، اذن انا موجود - هي

الصخرة الثابتة .

« ولكن ، سرعان ما لاحظت - وانا احاول على هذا المتوال ، ان اعتقد بطلان كل شيء - انه يجب ضرورة ، انا صاحب هذا الاعتقاد ، ان اكون شيئاً من الاشياء . ولما رأيت ان هذه الحقيقة : انا افكر ، اذن انا موجود ، هي من الرسوخ بحيث لا يزعمها افتراضات اعظم والشاكين ، مهما كان فيها من شطط ، حكمت بانني استطيع ان اتخذها ، مطمئناً ، مبدأ اولياً للفلسفة ، التي كنت ابحت فيها .

٤ - في ان الانية لا يمكن الارتباب منها ، لانها متميزة عن الجسيم

تمام التميز .

« ثم انعمت النظر بانتباه في ما كنت عليه ، فرأيت انني استطيع

« الافتراض ، انه ليس لي اي جسم ، وانه ليس هناك اي عالم ، ولا اي
 « حيز اشغله ، ولكنني لا استطيع الافتراض ، من اجل ذلك ، اني
 « غير موجود ، بل ان شكّي في حقيقة الاشياء الاخرى يلزم عنه ، بضد
 « هذا ، لزوماً بالغ البدهة واليقين ، ان اكون موجوداً ، في حين اني ،
 « لو وقفت عن التفكير ، وكان سائر عيلا في حقاً ، لما استطعت
 « الاعتقاد اني موجود .

« عرفت من ذلك انني جوهر ، تقوم طبيعته او ماهيته ، على انه
 « يفكر ، فلا يحتاج في وجوده الى اي مكان ، ولا يتعلق باي شيء مادي ،
 « بمعنى ان الانا — اي النفس التي اناها ما انا — متميزة عن الجسم تام
 « التميز ، لا بل ان معرفتنا بها اسهل . ولو بطل وجود الجسم ، على
 « الاطلاق ، لظلت النفس موجودة بتمامها .

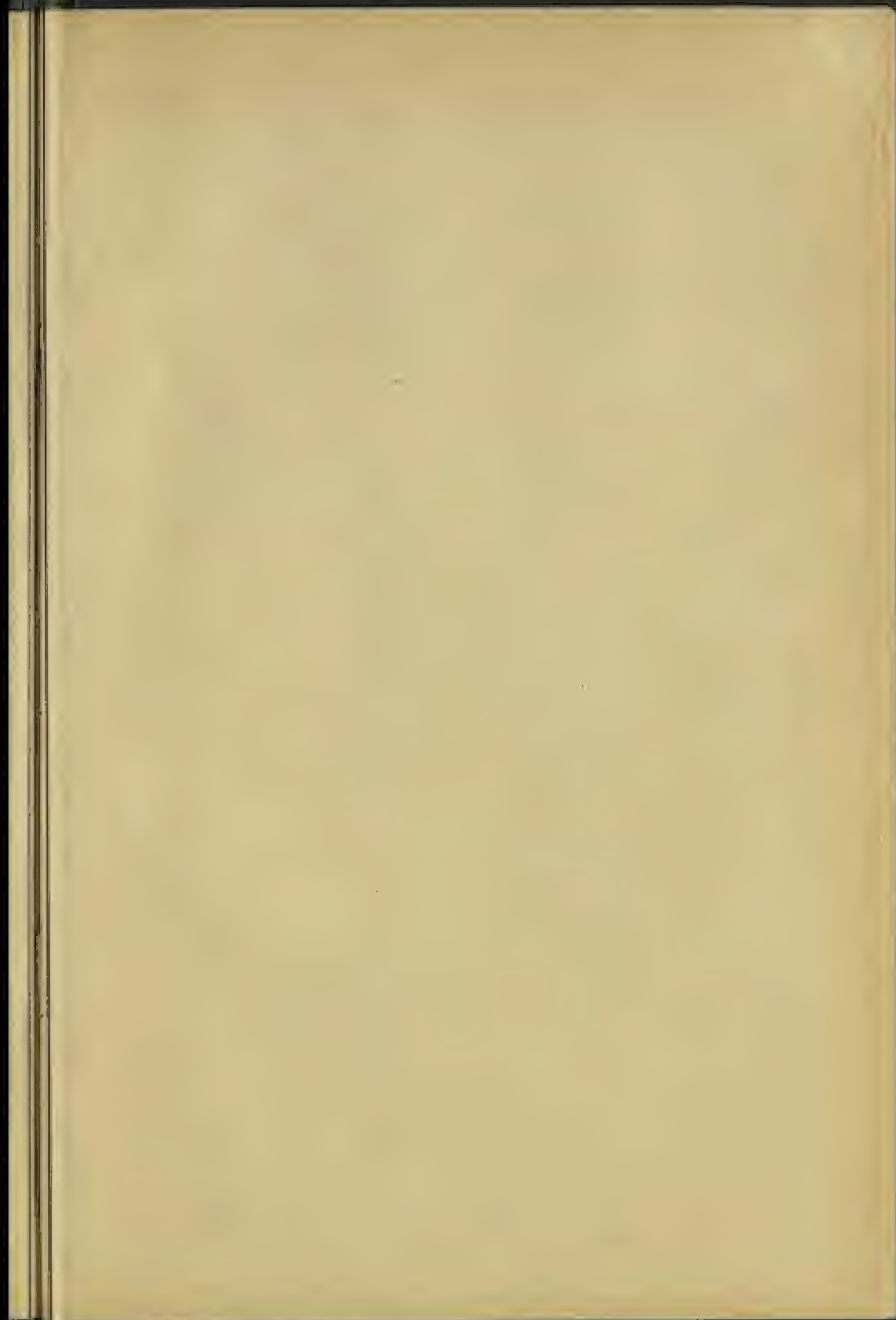
« — في ان هذه الحقيقة — انا افكر ، اذن انا موجود — هي عين
 البدهة والوضوح .

ثم نظرت بعد ذلك ، بوجه عام ، فيما يلزم لقضية ما ، حتى تكونت
 « صحيحة ، يقينية . ولما كنت قد وجدت قضية علمت انها موصوفة بصفة
 « اليقين ، رأيت من الواجب ايضاً ان اعلم ، على اي شيء يقوم هذا اليقين .
 « فلاحظت انه لا شيء في قلبي : انا افكر اذن انا موجود ، يضمن لي
 « اني اقول الحقيقة ، الا كما في ارضي بكثير من الوضوح ، ان الوجود
 « واجب التفكير . فحكمت بانني استطيع اتخاذ قاعدة عامة ، لنفسي ،
 « وهي ان الاشياء التي نتصورها تصوراً بالغ الوضوح والتميز ، هي
 « صحيحة كلها .

القسم الرابع

من كتاب « مقالة في المنهج »

اليوم الثالث
في النفس
أو اليقين الأول



شك ديكارت في التقليد ، لأنه لم يبن على أساس البداهة ؛ وشك في الآراء التي أتت من التربية ، لأنها لم تكن واضحة متميزة ؛ وشك في احساساته ، لأنها تتغير فتخدع الانسان ؛ ثم خطا خطوة اجراً ، فشك في الحقائق العلمية ، لأنه لم يجد فيها الضمان ، الذي يكفلها .

اجل ، شك ديكارت في كل هذه الامور ، من حيث الفكر ، وشك في الله ايضاً . لكنه لم يستطع ان يشك في انه يشك . انا اشك اذن انا افكر ؛ وانا افكر اذن انا موجود . الا ان التيقن بانه موجود ، لا يكفي وحده ليعرف الانسان ، كل المعرفة ، اي شيء هو هذا الوجود . قد يشبه الوجود على الانسان ، فيضل الفكر ، عن جادة الحق ، في المعرفة التي هي اكثر المعارف بداهة .

فماذا يمكن اذن ان نكون الانا التي تشك ، ولا تقبل شكاً فيها ؟ هل هي قوة التغذي ، وقوة المشي ؟ كلا ، لان الجسم غير ضروري ، ولهذا يصح فثماً ان لا تكون لي قوة التغذي وقوة المشي . هل تكون الانا ذلك الاحساس في . كلا ايضاً ، لأن الاحساس لا يحدث بدون جسم . وكم من مرة ، اعتقدنا اننا نحس في النوم بأشياء كثيرة ، يتضح لنا

في البقطة اننا لم نحس بها حقاً . فانا اذن لسنا الاعضاء ، ولا الهواء
المنتشر في الاعضاء ، ونستريح ولا النسيم ، ولا شيئاً من كل ما
استطيع ان اخلل وانصور ، لانني قادر على ان افترض جميع هذه
الاشياء غير موجودة ، دون ان يس هذا الافتراض وجودي الخاص .
هل يكون التفكير هو الميزة الاصلية التي تكون اني ؟ هنا يجاوب
ديكارت عن هذا السؤال بالاجاب . ان الفكر هو الميزة الاصلية التي
تقوم عليها اني . انا موجود ما دمت افكر ، فاذا انقطعت عن التفكير ،
انقطعت عن الوجود . قال في التأمل الثاني : اي شيء انا اذن ؟ اية شيء
يفكر : واي شيء هو هذا الشيء الذي يفكر ؟ هو شيء يرتاب ، ويتصور ،
ويثبت ، وينفي ، ويرفض ، ويتخيل ايضاً ، ويشعر .

لا بد من الايضاح هنا ، ان الوجود الذي عنده ديكارت ، هو
الذي يستخدم كل وجودات الانا في سبيل وجوده ، فلا يكون
في النفس وجود الا بفضل وجوده . هو الوجود ، المسلط على ابعاد
حالات النفس ، مهما تنوعت وتفاوتت . ومن كان له السيادة ، ففضل
على الذي يسود . هذا الوجود ، اذن ، هو خير الوجودات في
النفس . لا يتزامن حين تزامن حالاتها ، ولا يتحيز حين تتحيز . لذا
كان اصمداً كياناً في وجه الشك ، لان الشك من معدنه : وكان
اقربها تناولاً ، لان البعد من معانيه : وكان ابعدها فهماً ، لان التركيب
ابتعاد عنه : وكان اصفاها نوراً ، لان الابهام انفكاك عنه . به تتجهر
النفس ، وبغيره لا تكون حق ذاتها . هذا الوجود هو الفكر الواعي .
ان الوجود الجدير بالنفس هو الفكر ، باوضح معانيه ، الفكر الذي

لا يتصرم بتصرم الزمان ، ولا يتقلص بتقلص المكان . ان جميع الحالات النفسية ، من فرح ، وحزن ، وغضب ، وحسب ، ورحمة ، وحقد . الخ بحاجة الى الفكر . هي تشرق ثم تغيب ، وهذا دليل على طروئها ، لان خاصة الطاريء ان يعبر ؛ لذا لا تستحق صفة الوجود الاصيل . ان الوجود اطلق هو الذي يوجد على الدوام . ومن هنا كان الفكر ، الذي لا ينقطع عن ان يفكر ، هو الكفالة لكل حالة في النفس . فقال في التأمل الثاني « بديهي كل البداهة ، اني انا الذي اشك ، وانا الذي ارغب ، وانا الذي افهم ، ولا حاجة الى شيء آخر يزيدني ايضاحاً . » ومن المحقق كذلك ، اني قادر على التخيل : لان هذه القدرة على « التخيل » رغم القول ان لا شيء بما انخيل هو شيء حقيقي ، لا تعري من « الوجود في » ، ولا تنفك جزءاً من فكري . واخيراً ان الشخص عينه « الذي يحس ، اي الذي يدرك اشياء معينة بواسطة الحواس ، لانني ارى بالواقع ضوءاً ، واسمع دويّاً ، وامسح حرارة »



اذن ، ما هي هذه النفس المفكرة ؟ وبعبارة اوضح ، من هو الانسان ؟ لا بد لنا ، في هذا المجال ، من الرجوع قليلاً الى الوراثة . جرى العرف ، قبل ديكارت ، ان يقسم الانسان قوى ثلاث : الروح ، والنفس ، والجسد . ان عالم الروح ، هو عالم الثوابت (اي العقل) . وعالم النفس ، هو عالم البواعث (اي الشعور) . وعالم الجسد ، هو عالم الزوال (اي الحسية) . وهكذا انفصلت رابطة النفس

بالجسد رابطة حميمة ، بدعوى أن النفس تتأثر مباشرة في ذات نفسها
بأعمال الجسد ، وأن الجسد يتفعل مباشرة في ذات جسده بأهواء النفس ،
فيصبح ذا حياة في ذاته ، وتصبح ذات شعور في ذاتها . ونبقى
المرتكزات الثابتة في العقل من عنديات الروح . أن الجسد يعيش ،
والنفس تشعر ، والروح تفكر .

ثم جاء ديكارت ، قبدأ من صحيفة بيضاء ، وغير الأوضاع القائمة
قبله ، أي أنه قسم الإنسان نفساً وجسداً فقط . بالنفس يحصل الفكر
وهي خالدة ، وبالجسد يحصل الامتداد وهو فان . وقد اعتبر النفس
أشرف مسبباً ، لأن لها علماً فطورياً بالقضايا الثابتة . فبإمكان الإنسان
أذن أن يتصور ذاته بلا جسد ، ولا هوى ، دون أن يفقد بهذا التصور
شيئاً من جوهره الإنساني ؛ ولكنه عاجز عن أن يتصور ذاته بلا فكر ،
دون أن ينعدم جوهره الإنساني ؛ قد تقف كل حركة في الإنسان ، إلا
حركة الفكر ، لأنها من وراء كل حركة أخرى .

أن الفكر موجود على الدوام ، مهما كان من أمر ذلك الشيطان
الخادع ، الذي يستطيع أن يعطل كل شيء يخطر بباله ، فيزيد ، أو
ينقص ، أو يغير ، أو يستحدث ، إلا أنه لا يعطل الفكر عن التفكير .
أذن الفكر واقع أصيل في النفس ، ينجي من الشك ، مهما امتد الشك
في شئ . وهذا يعني أن النفس بسيطة ، لا تتحول عن بساطتها ،
وبساطتها تقوم على أنها فكر لا امتداد له ، أي فكر لا يتصلقة إلى
ما هو من صفات الجسم ، كالطول والعرض والعمق .
ومن هنا غلبت اعتراف ديكارت ، للنفس الخالصة ، لا يميزتين

أصيلتين ، هما الإدراك والإرادة . وبهذا يكون قد حذف الحساسية ،
التي عاد فادخلها في علم نفسه ، من طرف خفي . ان اللاوعي ، مفهومه
العصري ، منفقود من فلسفة ديكرت . اما السبب الذي حدا على اعمال
اللاوعي ، فهو راجع الى انه قد عرفت النفس بالفكر الواضح . لذلك
لم يعد بتدوره ان يقرها بوجود الشعور الدفين ، والاحساسات الغامضة
الصادرة عن مخايل ما وراء الوعي ، فتجن ، اذن ، وفقاً لتعاليم ديكرت ،
حبال عاليتين : عالم النفس ، اي عالم الفكر والحرية ، وعالم الجسد ، اي
عالم الامتداد والجبرية . وهذا يعني ، ان علم نفس ديكرت هو تنافى
التجنييف .

ومن هنا ، خرجت معضلة علاقة النفس بالجسد . اجل ، ان هذا
التباين الطامس ، الذي اقامه ديكرت بين النفس والجسد ، هو حلاق
مبهم . فالنفس ، في نظر الاقدمين ، متداخلة بالجسد ، وفي نظر ديكرت ،
منفصلة به . وبين الاندماج والاتصال فرق مبين ، لان الاندماج بالجسد
يعملها جسداً ، والاتصال به يبقيا نفساً . ان النفس ، اذن ، ذات
خاصتين أصيلتين : الإدراك والإرادة .

Self

خصائص النفس

Sensation

١ - الحساسية . على الرغم من التباين الحاسم ، الذي أقامه ديكارت بين النفس والجسد ، لم يغرب عن بآله أنها متصالان ببعضها ببعض . هذا واقع لا يمكن الشك فيه مطلقاً . ولكن الاتصال لا يحدث عن طريق النفس بالجسد ، بل هناك عامل آخر ، يقوم بدور الوسيط بينهما ، فيكون خابط ارتباط . هذا الخابط الارتباطي ، هو القدة الصورية ، التي تملأ مركز مكعب استجابات بين النفس والجسد . ويجب القول هنا ، بأن هذه النظرية ، قد سخر منها الزمان ، فيما بعد ، ورسبت من حجة المهلات .

دعوى

إن الجسد ، في نظر ديكارت ، آلة تتحرك عضلاته بطريقة انومانية ، كالنومانية عضلات الحيوان . فالدجاجة التي تهرب خوفاً من الثعلب ، لا تشعر بالخوف ، ولكنها تهرب كما لو كانت خائفة . وهكذا قل عن الإنسان ، الذي يهرب إذا وجد نفسه في ظرف مماثل . لهذا كانت حركة الحروف العضلية ، عند الإنسان ، شبيهة بكل الشبه بحركة الحروف العضلية عند الحيوان ، وإنما يضاف إلى هذا الحدث العضلي ، عند

الانسان ، انفعال نفسي يدعى خوفاً . فجسد الانسان آلة ، وجسد
 الحيوان آلة ، الا ان آتية الجسد الانساني ، تتوازي مع الاهواء النفسية ،
 في حين ان آتية الجسد الحيواني ، لا يقابلها شيء من اهواء وانفعالات .
 والدليل على ان جسد الحيوان آلة حياء ، بكفاء ، محياء ، هو عجزه عن
 النطق . زد على ذلك ، ان غريزه محدودة للغاية ومنحصصة . فاذا اظهر
 بعض الذكاء ، في عمل ما ، جهل غيره به كالساعة التي احكم تركيب
 دولبيها ، منذ البدء . قال ديكارت ، في اواخر القسم الخامس من
 مقالته : « من الملاحظ ان ليس في الناس ، ولا استثنى البهائم منهم ، من هم من
 الغياوة والبلاهة بحيث يعجزون عن ان يرتبوا الالفاظ المختلفة بعضها مع بعض ،
 وان يؤولوا منها كلاماً يعبرون به عن افكارهم ، في حين انه لا يوجد
 حيوان يستطيع ان يفعل ذلك ، مهما يكن امره كاملاً وطروفاً
 نشأته مؤاتية . وهذا لا ينشأ عن نقص في اعضاء الحيوانات ، لانك
 تجد العمق والبيقاء يستطيعان ان ينطقا ببعض الالفاظ مثلنا ،
 ولكنك لا تجدهما قادرين قدرتنا على الكلام ، اغني كلاماً يشهد بانها
 يعيان ما يقولان ، في حين ان الناس الذين ولدوا احماء بكفاء ، وحرروا
 الاعضاء التي يستخدمها غيرهم للكلام ، كحرمات الحيوانات او اكثر ،
 قد اعتادوا ان يخبروا من تلقاء انفسهم اشارات ، يفهمها من يجد الفرصة
 الكافية ، لتعلم لغتهم ، لانه موجود باستسرا بينهم . وهذا لا يدل على
 انه لا عقل لهم البتة ، لاننا نرى ان معرفة الكلام لا تستلزم الا القليل
 من العقل . ولما كان من الملاحظ ان بين افراد النوع الواحد من
 الحيوان تمايزاً ، كشبان افراد الانسان ، وان بعضها ايسر تدريساً

و من بعض ، كان من البعيد عن التصديق ، ان فرداً او بقاء من اكمل
 افراد نوعه ، لا يساوي في ذلك اغبى طفل ، او على الاقل طفلاً
 مضطرب الخ ، الا اذا كانت نفس الحيوان من طبيعة مغيرة كل
 المغيرة لطبيعة نفوسنا . فيجب علينا اذن ان لا نخلط بين الكلام
 والحركات الطبيعية ، التي تدل على الانفعالات ، والتي يمكن للآلات
 ان تقلدها ، كقلدها الحيوانات ، وان لا نعتقد ، مع بعض الاقدمين ،
 ان الحيوانات تتكلم ، وان كنا لا نفهم لغتها . لانه ، لو كان ذلك
 صحيحاً ، اكان في استطاعتها ايضاً ، ما دام لها كثير من الاعضاء
 المشابهة لعضائنا ، ان نفهمنا ما يخرج في صدورهم كما تفاهم وابناء
 جنسها .

ان القبطه ، والخوف ، والحزن ، والغضب ، والفرح ... الخ امراء
 في النفس ، تنسرب الى الجسد عن طريق الغدة الصنوبرية ، باسم من
 النفس . ففي كل مرة تنفعل النفس بدافع من الخارج ، يتحرك الجسد
 معها ، متلقياً امراءها بواسطة هذه الغدة عنها ، وقد اطلق ديكارت
 على الامراء اسم الارواح الحيوانية . هذه الارواح الحيوانية هي امراء
 ذرات عضوية ، لطيفة للغاية ، شديدة الحرارة ، تنجم عن تقطير الدم ،
 وتسير بغضون الابواب الاعصاب المتصلة بجميع اطراف الجسد . هذه
 الذرات الدموية هي الامراء . فاذا مرت الارواح الحيوانية في المسلك
 ذاته عدة مرات ، مثلاً ، تركت هذه المروقات في الاعصاب اثرأ
 احمق فاعمق ، لان الجسد يحتفظ بآثار الماضي ، فتولد العادة . ومن اجل
 هذا ، لم يعتبر ديكارت الاحساسات الا مظاهر عارضة ، في النفس ،

هي ليست من صلبها .

perception ٢ - الادراك . اما الادراك فهو عنصر اصيل في النفس ، تنبثق منه الافكار الصافية ، التي تتميز عن الالهواء في انها لا تنقل ، والافكار هي كل ما يحدث في النفس ، عندما تصور ، مهما كانت الطريقة التي تصور بها . فاذا اعتبرنا الافكار في ذاتها ، وبقطع النظر عما يربطها بغيرها من الاشياء ، لم يجوز لنا ان نقول بانها صحيحة او خاطئة ، سواء تصورت النفس عقراً او غولاً ، لا يكون تصورهما لاحدهما اقل صدقاً من تصورهما للآخر . الافكار الخاطئة ، كلافكار الصحيحة ، احوال نفسية ، او انحاء من الخيال . لهذا لا نرى فيها بينها فرقاً ولا تبايناً .

الادراك لا يثبت ولا ينفي . وقد قسم ديكارت الافكار الى ثلاث فئات : الافكار التي نبتدعها وهي الوهمية ، والافكار التي تأتينا من العالم وهي الخارجية ، والافكار التي نلد معنا وهي الفطرية .

١٠ ان الافكار الوهمية (Les idées factices) لا نستطيع ان نجعل فيها ، لانها من مبتكرات الخيال ، اي من صنع ايدينا ، نزيد عليها ما نشاء ، ونسحب منها ما نشاء ، مثلاً ، عرائس البحر الفانتية ، والخيال ذوات الاجنحة الطائرة ، وصورة حيوان نصفه انسان ونصفه فرس ، وما شاكلها من تلفيقات الوهمية . هذه الافكار مصنوعة ، مخترعة ، تركيبها من صور عارضة . اما الافكار الخارجية (Les idées adventices) فهي التي يولدها فينا الاحتمالك بالادلة . وهي تختلف كثيراً عن الافكار السابقة ، لانه قد انبثقت بها معضلة وجود الطبيعة . فالاصوات التي اسمعها عندما اصغي ، والشمس التي اراها عائدة في كبد السماء ،

والحرارة التي أشعر بها ، جميع هذه الحالات تنبئني عن ان شيئاً ، هو
كائن في الخارج .

هذه الأفكار لم تلد معنا ، ولكنها ليست من خالقنا . قال في التأمل
الثالث : « ان هذه الأفكار لا تعتمد على ارادتي ، لانها كثيراً ما تختار
لي على الرغم مني ، فانا الآن مثلاً أشعر بالحرارة ، سواء اردت او لم
ارد . وهذا اقنع نفسي بان هذا الشعور بالحرارة ، او هذه الفكرة عن
الحرارة ، انا حدثت في نفسي من شيء مغاير لي ، ابي بواسطة حرارة
النار ، التي اجلس على مقربة منها . ولست اري اقرب الي المعقول ،
من ان احكم بان هذا الشيء الغريب عني ، دون سواء ، بطبع
« مثبته في » .

١٠٦ يبقى الأفكار الفطرية (Les idées innées) . فهي ليست من
مخلفاتنا ايضاً ، ولا من اثر العالم الخارجي فيها ، ولكنها تلد معنا . هذه
الأفكار الفطرية هي المسائل الهندسية ، كزوايا المثلث الثلاث المساوية
اقائين ، والمبادئ الانطلاقية الاولى ، كالخير والشر ، والحقائق الالهية ،
كفكرة الخالق . هذه الفطريات هي في سوس النفس البشرية ، وهي
قوام جميع أفكارنا . فقد استغني بها عن جميع الأفكار الخارجية ،
لادراك حقيقة الاشياء . وهذا يعني ان النفس تحصل في طبائنها جبرية
الطبيعة . فلا حاجة الى الاختيار ، اذن ، ابي الى التجربة العلمية ، الا في
سبيل اظهار هذه الأفكار الفطرية الى معنى الوجود . ان التجربة لا تخلفها ،
وانما توظفها فيها . ولذا كانت هذه الفطريات شاملة ، لا تتغير بتغير
الزمان ، ولا تتبدل بتبدل المكان . هي مثبته في الواح النفس ، منذ ان

سويت النفس نفساً .

وقد اشكأت هذه النقطة على معظم شراح ديكارت ، فاعتقدوا انه
يقول بوجود هذه الفطريات ، كاملة في النفس منذ الولادة ، وقد رد ديكارت
ديكارث بذاته على هذه الاعتراضات ، التي سددت سهامها اليه ، مبيناً
ان الافكار الفطرية لا تأتي كاملة مع النفس . لكنها تكون في البدء
بجود قابليات ، يحتاج الانسان الى التدريب ، فيها بعد ، لتأخذ شكلاً
واضحاً . هنا تظهر قسمة التريبة . فهو لم تكن النفس مستعدة ، بقبولة
هي في اصل النفس ، لتفهم هذه الافكار الثابتة ، لما استطاعت بطريقة
من الطرق ان تفهمها وتمثلها . ذلك ، لان التريبة لا تولد في النفس
اشياء ، تكون النفس خالية منها . ولكن هذا لا يعني ان النفس تأتي
كاملة الافكار ، منذ الولادة . ان النفس بحاجة الى الاختبار ، لا ليخلق
فيها ما ليس فيها ، وانما ليس فيها ما هي فاقدة عليه اصلاً .

الارادة ٣ - الارادة . هي مسكة اصيلة في النفس ، تقوم مهمتها على ان تقيم
الافكار ، فتطلق الأحكام ماباً او ايجاباً . ولا بد للارادة من التدخل ،
واما الادراك وحده ، فلا يبت ولا يقطع . الادراك يعرف ، ليس الا ،
ويعرف ببطء كلي ، عاملاً ضمن اطارات الزمن . ولكن ذلك لا يتفق
مع سرعة الحوادث ، التي تستلزم ضرورة البت . لهذا تتدخل الارادة ،
تثبت او تنفي بعجلة . ادن يجب القول بان الحكم فعل اختياري ، وان
الارادة والحرية شيء واحد ، في نظر ديكارت .

بما لا شك فيه ان الادراك يعيد السبيل للارادة ، فيرمي نوراً على ما
يجب اعتقاده . وبالرغم من هذا فقد وضع ديكارت بينها فارقاً دقيقاً ،

لأن البداهة الإدراكية لا تولد الفعل الإرادي . قد أدرك الخير ، ولا
 يريد فعله . للارادة إذن سلطة ، لا تحد فعلها سلطة أخرى مطلقاً . إن
 أحكامها فوق كل أدراك ، فتتفي وتثبت بطريقة عين . الأدراك دونها
 مرتبة ، تطغي عليه بقوة ، وتتجاوزها إلى حد بعيد ، فهي ، لا الإدراك ،
 التي تأمر بفعل الشيء أو بعدم فعله . وبعبارة أوضح ، لكي تثبت أو
 تنفي الأشياء ، التي يعرضها الإدراك ، يجب علينا أن تقدم على
 إرادتنا ، دون أن نحس بضغط من الخارج ، على علينا ذلك التصرف .

فالارادة ، إذن ، أوسع نطاقاً من الإدراك . قال في التأمل الرابع :
 « إن تجارب وجداني تشهد بأن لي إرادة ضافية ، متزامنة ، لا تحصرها
 حدود ، ولا تحبسها قيود » . ولما كانت الإرادة تبيل إلى أن لا تبالي ،
 فمن السهل جداً أن تضل ، وإن نختار الخطأ بدلاً من الصواب ، والشـ
 عوخاً من الخير . وخير الوسائل ، كي نتجنب الوقوع في الخطأ ، هو
 التوقف عن الحكم ، ربما يلقي الإدراك على الأشياء نوراً جليلاً . وهذا
 يعني أن الإدراك ، أي المعرفة البديهية الواضحة المتميزة ، يجب أن تسبق
 حكم الإرادة . قال في التأمل الرابع : « ليس من سبيل إلى أن أقع في
 الخطأ ، ما دمت أمسك إرادتي في حدود إدراكي » بحيث تنصر
 حكمها على الأشياء ، التي يتسلها لها الذهن بوضوح وتيقن » .

ولكن هذه الرابطة لا تعني وجود علاقة سببية بين الإرادة
 والإدراك ، بل تظهر فقط ، ما للإدراك من تأثير على الإرادة ، في سبيل
 تقويتها . ذلك ، لأن الإرادة تظل قوة مستقلة عن الإدراك ، لا غاية
 لها ولا حد . إن الحرية تواد بدون برهان وتفكير . هنا يتضح لنا الفرق

بين سقراط وديكارت من هذا القبيل .

يقول سقراط : ما من احد يخطئ ، بإرادته ، لأن الخطأ لا يجهل مقدار سيئاته : فخطأه إذن ناتج عن ضلاله . وهكذا يضع سقراط نوعاً من السببية بين الإدراك والإرادة ، لأن الإرادة تكشف عن أن تريد ، عندما يتضح لها الحق عن طريق الإدراك ، فتتقيد به . أما ديكارت فهو يؤمن بعكس هذا الايمان . قال : ما من احد يخطئ ، إلا بإرادة ناقصة . وهذا يعني أننا نخطئ ، حين لا يكتمل الإدراك وضوحاً ، فتتدخل الإرادة قبل الاوان ، ونبت بسرعة . مثلها مثل الفاضي الذي يعطي الحكم ، ولما ينتهي من دراسة الدعوى . إذن الضلال خطأ ناتج عن استعجال الإرادة ذاتها ، لنقول : على هذا ان يكون هكذا . ان الحكم فعل ارادي محض ، لا ادراكي ، لأن الفكرة في حد ذاتها لا تكون صحيحة ولا خاطئة . الفكرة هي فكرة ، ليس إلا . أما الحقيقة والضلal ، فهما من احكام الارادة . وهكذا يطلق ديكارت الإرادة من كل عقال . هي قادرة دائماً على ان تنفي ، لأنها حرة ، والحرية لا تنقيد بشيء .

مقطعات ماقاله ويكارت

١ - يجب ان نعيد النظر مراراً في الاشياء ، التي يربينا منها اقل
ظن ، حتى ندرك في النهاية ما هو ثابت يقيني .

« نمر في تأمل البارحة ، بفيض من الشكوك ، لم يعد بتقديري ان
« انحوها من نفسي ، ولا انت اجد مع ذلك سبيلاً الى حلها . كأنني
« سقطت فجأة في ماء عميق للغاية ، فبالني الامر هولاً شديداً ، حتى انني
« لم اقدر على تثبيت قدمي في القاع ، ولا على العوم لتسكين جسمي ،
« فوق سطح الماء . لكنني سابدل طريقي للمضي ثانية ، في الطريق التي
« سالكتها البارحة ، مبتعداً عن كل ما قد يكون لدي اقل شك فيه ،
« كما لو كنت على يقين من انه باطل . وسأتابع السير في هذه الطريق ،
« حتى اهتدي الى شيء ثابت ، فاذا لم يتيسر لي ذلك ، بقيت في حالي ،
« على الافل ، حتى اعلم علم اليقين ، انه لا يوجد في العالم شيء ثابت .

٢ - وانه لعمل هائل ، اذا استطعنا ان نعثر على شيء ثابت .

« لم يكن ارخميدس يطلب الا نقطة ثابتة ، غير متحركة ، لينقل
« الكرة الارضية من مكانها الى مكان آخر . وكذلك انا ، فانه يحق لي

« ان اعطى النفس باكبر الآمال ، اذا اسعدني الحظ ، وعثرت على شيء
« ثبت ، لا شك فيه .

٣ - لذا يجب علينا ان نعيد النظر في كل احساساتنا .

« سافترض ، اذن ، ان جميع الاشياء التي ارى ، هي باطلة .
« وسأميل الى الاعتقاد ، ان شيئاً لم يكن قط ، من كل ما قلته لي
« ذاكرتي ، المليئة بالغالط . سأعيب اني نلت من الخواص ، وان الجسم ،
« والشكل ، والامتداد ، والحركة ، والمكان ، ان هي الا اوهام
« نفسي . اذن اي شيء يمكن ان ندره صحيحاً ؟ لعل شيئاً واحداً ،
« وهو انه لا يوجد في العالم شيء ثبت .

٤ - وحين اشك هكذا في كل شيء ، لا استطيع الشك في اني

« كائن ، وفي ان هذه القضية - انا كائن - هي صحيحة بالضرورة .
« لكن ، ما يدريني ، لعل كنت شيئاً آخر ، لا يمكن ان يخالفنا
« ادنى شك فيه ، وهو يختلف عن الاشياء ، التي حكمت منذ قليل بانها
« غير ثابتة . اليس هنالك الله ، او قوة اخرى ، توحي الى نفسي هذه
« الخواطر ؟ ليس هذا ضرورياً ، فقد استطيع ان أحدثها من نفسي .
« وانا اذن ، انت على الاقل شيئاً ؟ لكنني انكرت ، فيما تقدم ، ان
« يكون لي اي حس ، او جسد . غير اني حين ، اذ ما هي النتيجة
« من هذا ؟ هل بلغ اربابني بالجسم ، والخواص ، اني لا اكون
« موجوداً بدونها ؟ ولكنني افتنعت ، قبلاً ، بانه لا يوجد في العالم شيء
« على الاطلاق ، لا سما ، ولا ارض ، ولا نفوس ، ولا اجسام . هل
« افتنعت اذن بانني انت موجوداً كذلك ؟ كلا ، لانني اكون موجوداً ،

« بلا شك ، ان افنتمت بشي او فكرت فيه .
 « ولكن ، هناك ، لا ادري اي مصل شديد القوة والمكر ، يبذل
 « كل مهارته لاضلاي دائماً . اذن ، ليس من شك في اني موجود ، ما
 « دام يضلني . فليضلني ما شاء ، لانه عاجز ابداً عن ان يجعلني لا شيء ،
 « ما دمت افكر انني شيء . ومن هنا ينبغي ان اخلص ، وقد رويت
 « الفكر وامعنت النظر في جميع الاشياء ، الى ان هذه القضية « انا كائن ،
 « انا موجود » هي قضية صعبة بالضرورة ، في كل مرة انطق بها
 « واتصورها في ذهني .

٥ - الان ، وقد ثبت عندي انني موجود ، يجب علي ان اتساءل :
 من انا ؟

« لكنني لا اعرف بوضوح كاف ، اي شيء انا ، الذي ثبت عندي
 « انني كائن . علي ، منذ الآن ، ان اتبه بجد ، فلا آخذ شيئاً آخر بدلاً
 « مني ، ولا اضل عن الصواب ، حتى في تلك المعرفة ، التي ارى انها
 « اكثر معارفنا يقيناً وهداية .

٦ - اذا يستحسن ان اعيد النظر ، من جديد ، في الذي كنت
 اظنني اياه .

من اجل ذلك ، ساعيد النظر في الذي كنت اظنني اياه ، قبل ان
 « تخالفني هذه الحواطر الاخيرة ، وسأتر من ارائي القديمة ، كل ما يمكن
 « ان تزعجه اسباب الشك التي ذكرتها الآن ، كي لا يبقى غير ما كان
 « يقينه دائماً . اذن ، ماذا كنت اظنني من قبل ؟ كنت اظنني انساناً ،
 « بلا شك . ولكن ما هو الانسان ؟ هل اقول انه حيوان عاقل ؟ كلا ،

« لان هذا يقتضي ان ابحث بعدئذ عما هو الحيوان ، والعافل ، فانزلق
« بذلك من سؤال واحد الى الخوض ، دون شعور مني ، في اشقة
« اخرى اصعب واعقد . وان لا اريد ان اضيع ما بقي لي ، من اوقات
« الفراغ القليلة ، في محاولة الكشف عن مثل هذه الصعوبات . لكنني
« اؤثر ان انظر هنا في الخواطر ، التي ولدها ذهني ، والتي استمدتها من
« طبيعتي وحدها ، حين عكفت على البحث في وجودي .

« حسبت اولاً ان لي وجهاً ، وان لي يدين ، وذراعين ، ان لي ذلك
« الجهاز المركب من عظم ولحم ، على نحو ما يبدو في جسم آدمي ،
« وهو الذي كنت ادل عليه باسم الجسد . وحسبت ايضاً انني كنت
« اتغذى ، وامشي ، واحس ، وافكر ، ناسباً الى النفس جميع هذه
« الافعال . لكنني - وان كنت لم ابحث مطولاً في ماهية هذه النفس ،
« او ، وان كنت قد وقفت للبحث فيها - كنت اتصورها شيئاً نادراً
« ولطيفاً جداً ، كريج ، او ذر ، او هواء رقيق تماماً ، قد الدس وانتشر
« في اغلظ اعضائي . اما الجسم فما سككت قط في طبيعته ، بل كنت
« اظن اني اعرفها معرفة متبصرة . ولو اردت ان اشرحها وفقاً للعاني ،
« التي كانت في ذهني ، لوضعتها على هذا النحو :

« اقصد بالجسم كل ما يمكن ان يجد بشكل ، وما يمكن ان يحتويه
« مكان ، وما يمكن ان يشغل حيزاً ، بحيث يقضي عنه اي جسم آخر ،
« وما يمكن ان يحس ، اما باللمس ، او البصر ، او السمع ، او الذوق ،
« او لا يمكن ان يتحرك بذاته على أنحاء كثيرة ، بل بشيء خارج عنه ،
« به ثم يتحرك اثرأ فيه ، لانني لم اعتقد قط ان القدرة على التحرك من

« الذات » وعلى الاحساس والتفكير من الذات ، هي امور تخص طبيعة
« الجسم » بل كان يدعشني ، بالعكس ، ان ارى مثل هذه القوى حادثة في
« بعض الاجسام » .

٧ - في اننا اسما شيئاً بما كنا نظننا اياه ، بل نحن شيء يفكر .

« لكن ، انا من اكون الآن ، وقد افترضت وجود من هو شديد
« الخطوة ، والمكر ، والدهاء ، يبذل كل ما اوتي من قوة ومهارة ، في
« سبيل اضلائي ؟ هل استطيع ان اؤكد اني املك صفة واحدة ، من
« جميع الصفات ، التي نسبتها قبلاً الى طبيعة الجسم ؟ لقد فكرت ملياً
« في الامر ، واجلت في ذهني هذه الصفات مشي ، وثلاث ، فلم اجد
« منها شيئاً ، يصح القول فيه انه من خواص نفسي . اذن لا حاجة الى
« تعدادها ، ولننتقل الى صفات النفس ، كي انظر هل املك واحدة منها .
« ان اول ما اوردنا ، من هذه الصفات ، هو قوة التغذي وقوة
« المشي . ولكن اذا صح ان لا جسم لي ، صح ايضاً ان لا قوة لي على
« المشي والتغذي . ثم اوردنا صفتان من صفات النفس هي الاحساس ، غير
« ان الاحساس لا يكون بسدون الجسم ، وان كنت قد اعتقدت فيما
« مضى اني احسست ، وانافتم ، بشيء كثيرة تبينت بعد البقطة ، اني لم
« احس بها حقاً . ثم اوردنا صفة ثالثة من صفات النفس هي الفكر . واني
« اجد هنا ان الفكر هو الصفة التي تخصني ، والتي وحدها لا يمكن فصلها
« عني . انا كائن ، انا موجود : هذا امر ثابت . ولكن ، كم من
« الوقت ؟ ان موجود ما دمت افكر . فمضى انقطعت عن التفكير ،
« انقطعت عن الكسوة والوجود بناتاً . »

« لا اسلم الآن بشيء ، لا يكون صحيحاً بالضرورة . إذن ، لست على
 « التدقيق غير شيء ، يفكر ، أي روح ، أو ادراك ، أو عقل ، وهي الفاظ
 « كنت اجهل معناها من قبل . فاة ، وإطالة هذه ، شيء صحيح
 « وموجود حقاً . ولكن أي شيء ؟ لقد قلت انني شيء يفكر ، وهل
 « أنا شيء غير ما ذكرت ؟ هنا استحث خيالي ايضاً ، لعلني اعثر في على
 « انني اكثر من كائن يفكر . جلي ، اني لست تلك المجموعة من الاعضاء ،
 « التي سميت بالجسم الانساني ، ولست هواء رقيقاً لطيفاً ، ينتشر في
 « جميع تلك الاعضاء ، ولست ريحاً ، ولا نسمة ، ولا بخاراً ، ولا شيئاً
 « من كل ما يستطيع ان التخيل ، وانصور ، لانني كنت قد افترضت انها
 « ليست موجودة ، ومع ذلك اري انني ما زلت موقناً من وجودي .

١ - لا شيء مما تذكره الخيلة ، ينتمي الى معرفتنا .

« ولكن هل يكون صحيحاً ان هذه الاشياء ذاتها - التي افترضت انها
 « ليست موجودة ، لانني اجهلها - لا تختلف بالحققة عن نفسي التي
 « اعرفها ؟ لست ادري ، ولا اجادل الآن في هذا ، وحسي ان لا احكم
 « الا على الاشياء التي اعرفها : لقد عرفت اني موجود ، وهذا اني باحت
 « في أي وجود هو وجودي ، انا العارف اني موجود . لكن ، من
 « الثابت جداً ان معرفة ذاتي ، بمعناها الدقيق ، لا تعتمد على الاشياء
 « التي لم اعرف وجودها بعد ، ولا على أي شيء من الاشياء ، التي يستطيع
 « ان انوهمها ، والتخيلها ؛ بل ان في لفظي النوعم والتخيل ، ما ينهني الى
 « غلطتي ، لانني اكون متوهماً بالواقع حين التخيل اني شيء ، اذ التخيل
 « كناية عن تأمل لصورة او شيء جسي . لكن سبق ان علمت بيقين

« انني موجود ، وانه من الممكن الا تكون جميع تلك الصور - وعلى
 « العموم جميع ما يتعلق بطبيعة الجسم - سوى احلام وتخييلات . فيتبين
 « لي ، انني حين اقول « سأستحدث خيالي لا عرف ماهيتي معرفة اوضح »
 « لا اكون اكثر صواباً مني حين اقول « انا الآت مستيقظ ومبصر
 « شيئاً واقعياً حقيقياً . ولكن ، بنا اني لا اراه بعد بوضوح كاف ،
 « فبأنام قصداً لتثبتي لي احلامي ، فزيد من الوضوح والبداهة » اذن لا
 « شيء ، من كل ما نستطيع تخيلتي ان تحيطني به ، يختص بالمعرفة التي
 « تكون لدي عن نفسي . فيجب ، والحالة هذه ، ان نشط الذهن ،
 « وان تصرفه عن هذا التصور ، لئتمكن من ان يعرف طبيعته معرفة
 « متميزة حق التميز .

٩ - في ماهية الشيء الذي يفكر .

« اذن ، اي شيء ، انا ؟ انا شيء يفكر . وما هو الشيء الذي يفكر ؟
 « هو شيء يشك ، ويتصور ، ويشك ، وينفي ، ويريد ، ويرفض ، ويتخيل
 « ايضاً ، ويحس . حقاً ، ليس بالامر اليسير ، ان تكون كل هذه الاشياء
 « من خصائص طبيعتي . ولكن لم لا تكون من خصائصها ؟ البت انا
 « ذلك الشخص عينه ، الذي يشك الآن في كل شيء ، على وجه التقريب ،
 « وهو ، على الرغم من هذا ، يفهم بعض الاشياء ، وينصورها ، ويؤكد
 « انها وحدها الصحيحة ، وينكر سائر ما عداها ، ويريد ان يعرف
 « غيرها ، ويأبى ان يتخلى ، ويتخيل اشياء كثيرة ، رغم ارادته احياناً ،
 « ويحس منها الكثير ايضاً ، بواسطة اعضاء الجسم ؟ هل يوجد في كل هذا
 « شيء ، لا يعادل في صحته اليقين باقي موجود ، حتى وان كنت ثامناً ، على

« الدوام ، وكان من منحي الوجود يبدل وسع مهارته ، في سبيل اضلاحي ؟
 « وهل توجد ايضاً صفة من هذه الصفات ، يمكن تمييزها من فكري ،
 « او يمكن القول انها منفصلة عني ؟ فبديهي كل البداهة ، انني انا الذي
 « اشك ، وانا الذي افهم ، وانا الذي ارغب ، وانه لا حاجة الى شيء آخر
 « في سبيل ايضاحه . ولدي ايضاً قدرة على التخيل ، لان هذه القدرة -
 « وان كنت قد افترضت سابقاً ، ان كل الاشياء التي تخيلها ، ليست
 « حقيقة - لا تعري عن الوجود في - كجزء دائم من فكري . واخيراً
 « انا الشخص عينه الذي يحس ، اي الذي يدرك اشياء معينة ، بواسطة
 « الحواس ، لانني بالواقع ارى ضوءاً ، واسمع دويّاً ، واحس بحرارة .
 « واذا قيل لي انني انا ، وان هذه المظاهر هي زائفة ، اجبت : من
 « الثابت على الاقل ، انه يبدو لي اني ارى ضوءاً ، واسمع دويّاً ،
 « واحس بحرارة ، وهذا لا يمكن ان يكون زائفاً ، وهو بالحقيقة ما
 « يسمى في بالاحساس ، الذي لا يخرج عن كونه تفكيراً . من
 « هنا بدأت اعرف اي شيء انا ، بقدر من الوضوح والتميز ، يزيد قليلاً عما
 « كنت اعرف من قبل .

١٠ - ما هو السبب في اننا نعرف الاشياء الجسمية ، اكثر مما

نعرف هذا الشيء الذي يفكر .

« ولكن ، لا بد لي من الاعتقاد ان الاشياء الجسمية ، التي تتكون
 « صورها بالفكر ، وتقع تحت الحواس ، هي معروفة بتمييز ، اكثر مما
 « يعرف ذلك الجزء ، من نفسي ، الذي لا ادري ما هو ، ولا يقع تحت
 « الخيال . اجل ، من الغرابة جداً ان اقول عن اشياء اشك في وجودها

« - وهي ليست معروفة عندي ولا مخنضة لي - اني اعرفها وافهمها ،
« معرفة وفهماً اوضح واسهل ، من معرفتي ومن فهمي للاشياء الحقيقية
« الثابتة ، التي تكون هي معروفة لدي ومختصة بطبيعتي . ولكن الامر
« قد انجلي في نظري ، فالنفس يحلو لها ان تضل السبيل ، اذ لا تطيق ان
« تجلس في حدود الحقيقة . لنطلق لها العنان ، اذن ، مرة اخرى ، حتى
« اذا هممتا بعد ذلك ، لأن نجذب عنايتها برفق وفي الوقت المناسب ،
« نيسر لنا ضبطها واسئس قيادتها .

١١ - نظرة في معرفتنا للاشياء الحسية على ضوء مثل قطعة الشمع .

« لنبدأ الآن بالنظر في الاشياء العادية ، التي يتراءى لنا ان معرفتها

« ابسر من غيرها ، اعني الاجسام التي نفسها ونراها . ولا اقصد
« بالحقيقة الاجسام ، على الاطلاق ، لأن هذه المفاهيم العامة كثيرة
« الابهام غالباً ، لتقتصر منها على جسم معين ، فتتطرق فيه .

« لنأخذ مثلاً ، هذه القطعة من شمع العسل ، ولم يمس على استخراجها من
« الخلية ، غير زمن قصير . هذه القطعة ، ما زال فيها بقية من اريج
« الزهور ، التي اقتطفت منها : فلونها ، وحبها ، وشكلها ، اشياء
« ظاهرة للعين . هي جامدة ، باردة ، يسهل علينا ان نتناولها باليد . اذا
« نقرنا عليها ، خرج منها صوت . وعلى الجملة ، اننا نجد فيها جميع
« الاشياء ، التي نجعلنا نعرف الجسم معرفة متبصرة .

« ولكن بينما انا اتكلم ، اذا بها توضع قرب النار ، فيتطاير ما بقي
« من طعمها ، وتلاشي رائحتها ، ويتغير لونها ، ويذهب شكلها ، ويزيد
« حجمها ، وتصدر من السوائل ، وتسخن حتى يكاد يصعب لمسها ، فلا

« ينبغي منها صوت ، منها فنقر عليها . أو الالتمعة على ذاتها بعد عددا
 « التغير ؟ الحق انها باقية ، ولا احد يستطيع ان ينكر ذلك ، او يحكم
 « حكماً مخالفاً . اذن ما هو الشيء ، الذي كنا نعرفه في قطعة الشمع
 « معرفة شديدة التمييز ؟ لا شيء ، يقيناً ، من كل ما لاحظته فيها عن طريق
 « الحواس ، اذ ان ما وقع منها تحت حواس الذوق ، او الشم ، او
 « البصر ، او اللمس ، او السمع ، قد تغير كله ، في حين ان الشعة ذاتها
 « باقية . قد يكون الامر ما اري الآن ، اعني ان هذه الشعة ، ليست
 « تلك الحلاوة التي في العسل ، ولا ذلك الازيح الزكي الذي يفوح من
 « الازهار ، ولا ذلك البياض ، ولا ذلك الشكل ، ولا ذلك الصوت ،
 « والما هي جسم كان يفرح لي منذ قليل محسوساً ، في هذه الصور ، وهو
 « الآن محسوس في صور أخرى . ولكن ما هو ، على التدقيق ، الشيء
 « الذي تخيله ، حين تصور الشعة على هذا النحو ؟

« لننظر في الامر بامعان ، ولنستعد كل ما ليس من خواص الشعة ،
 « كي نرى ما يبقى بعد ذلك . لا يبقى حقاً الا شيء ممتد ، متين ، متحرك .
 « ولكن ما معنى المتين ، والمتحرك ؟ ليس معناه انني اخلل قطعة
 « الشمع ، لكونها مستديرة ، قابلة لأن نصير مربعة ، او ان ثقل من
 « شكل مربع الى شكل مثلث ؟ ان الامر ليس كذلك بنية : لا شيء
 « تصورها قابلة ، من هذه التغيرات ، عدداً كثيراً لا يحصى . فتصوري
 « الشعة اذن ليس ثمة شيء اخلل .

١٢ - في ان الادراك وحده يعرف ما هي هذه القطعة من الشمع .

« والآن ما هو ذلك الامتداد ؟ ليس مجهولاً لدي ايضاً ؟ لانه يزيد

« عند ذوبان الشمعة ، ويزيد أكثر عندما تذوب تماماً ، ويزيد أكثر
 « وأكثر ، أيضاً ، عندما تغلي حرارتها . فإنا لا نصور ، نصوراً واضحاً
 « ومطابقاً للحقيقة ، ماهية الشمعة ، إذا كنت لا افتوض ، إنما تأخذ ،
 « وفقاً للامتداد ، انحاء شتى لم تخطر قط على خيالي . فلا بد من التعليم ،
 « اذن ، بأن خيالي عاجز عن ان يدرك ماهية هذه القطعة من الشمع ،
 « وأنا الذي يدركها هو ذهني وحده .

« اتحدث خاصة عن هذه القطعة من الشمع ، لأن امر الشمع عموماً
 « أكثر بداهة من ذلك . ولكن ما هي قطعة الشمع هذه ، التي لا
 « يمكن تصورها الا بالادراك او الفكر ؟ يقيناً ان القطعة ذاتها التي
 « اراها ، ولمسها ، وتحملها . هي ذاتها التي عرفتها منذ البداية . غير ان
 « ما يجب ايضاحه ، ككون ادراكنا اياها ليس ابصاراً ، او لمساً ، ولا
 « تحملاً ، وهو لم يكن شيئاً من ذلك مطلقاً ، وان كان قد بدا انه
 « كذلك من قبل ، وأنا هو قبس من الفكر ، قد يكون ناقصاً ومبهماً ،
 « كما كان من قبل ؛ او واضحاً متميزاً ، كما هو الآن ، وفقاً لدرجة
 « انبساطي الى العناصر التي تشمل عليها ، والتي تتألف منها .

١٣ - ومن هنا الصعوبة في الاجماع على هذه الحقيقة .

« لن اعجب كثيراً ، حين لاحظت ما في ادراكي من ضعف ، وميل ،
 « بجهلانه عرضة للخطأ ، من غير وعي . ان الكلام - وان كنت
 « اجعل صامتاً كل هذا في ذهني - يحول دون تفهمي ، والفاظ اللغة
 « الجارية تكاد تخدعني . فنحن نقول : اننا نرى الشمعة ذاتها ، حين
 « نكون امامنا ، ولا نقول اننا نلمس ، بانها هي ذاتها ، لان هنا لون

« الشمعة وشكلها . ومن هنا اكاد استنتج ، اننا نعرف الشمعة ببصار
 « العينين ، لا بقبس من الادراك وحده ، لو لم انظر من النافذة ، لاشاهد
 « بالمصادفة رجالاً يسرون في الشارع ، فلا يفوتني ان اقول عند رؤيتهم ،
 « اني ارى رجالاً بعينهم ، كما اقول اني ارى شمعة بعينها ، مع اني لا
 « ارى من النافذة غير فيضات ومعاطف ، قد تكون غطاء لآلات
 « صناعية تخرجها لوالد . لكنني احكم بانهم ناس : فاننا ادرك اذنا
 « بعض ما في ذهني من قوة الحكم ، ما كنت احسب اني اراه بعيني .

١٤ - هذه الحقيقة تبرهن لنا عن اننا كيان روحي .

« من الواجب على من يريد الارتقاء الى معرفة ، تجاوز مرتبة العامة ،
 « ان لا يلتزم في صيغ الكلام ، التي ابتدعتها العامة ، مواطن للشك .
 « ولنا اثر ان اضرب صفحاً عن ذلك ، وانظر هل كان تصوري لماهية
 « الشمعة - حين ادركتها اولاً وظننت اني اعرفها بطريق الخواص
 « الخارجية ، او على الاقل بالحس المشترك ، كما يقولون ، أي بالقوة الخلقية
 « تصوراً اكثر بداهة وكلاً ، من تصوري لها الآن ، بعد ان بذلت عناية
 « اوفر ، في الفحص عن ماهيتها وعن السبل الى معرفتها . من السخف
 « حقاً ، ان نضع هذا الامر موضع الشك . فبماذا كانت تتميز الادراك
 « الحسي الاول ؟ وماذا كان فيه ، ما لا يمكن الوقوع عليه في حس اقل
 « الحيوانات ؟ ولكن حين اميز الشمعة من صورها الخارجية ، وحين
 « اتأملها عارية ، كما لو كنت جردت عنها ثيابها ، من المقتضى اني لا
 « استطيع - وان وقع بعض الخطأ في حكمي - ان انصورها على هذا

« النهر ، دون اللجوء الى ذهن انساني . Reason

١٥ - في ان معرفتنا للنفس ، هي اوضح واسهل ، من معرفتنا
للأشياء .

« ولكن ، ما عساني ان اقول اخيراً عن هذا الذهن ، اي عن
نفسي ، ما دمت لا اسلم ، حتى الساعة ، ان في نفسي شيئاً آخر غير
الذهن ؟ انا الذي يحيل اليّ ، اني انصور بشئ هذا الموضح والتميز
« قطعة الشمع هذه ، الا استطيع ان اعرف نفسي ، ليس فقط بزيد من
« الحلق والبقين ، بل بنسط او فر من التميز والموضح ايضاً ؟ اذا كنت
« احكم بان الشمعة موجودة ، لكوني اراها ، فبلازم ضرورة ، لزوماً
« اكثر بداهة ، ان اكون انا موجوداً ، لكوني اراها . قد لا يكون
« شتاعاً هذا الذي اراه ، كما يمكن الا يكون لي عينان ابصر بها شيئاً .
« ولكن لا يمكن ان يحدث اني - حين ارى او اظن اني ارى (والا . ر
« عندي شيء واحد) - لست شيئاً ، انا الذي اظن او افكر . وكذلك ،
« اذا حكمت بوجود الشمعة لانني المسيا ، لزم الامر نفسه ، اي انني
« موجود . واذا حكمت بوجودها ، آخذاً بما يسوقني اليه خيالي ، او
« أية غلة اخرى ، كأنه ما كانت ، فاني اخرج ذاتاً بهذه النتيجة عنها .
« وما لاحظته الآن عن الشمعة ، يجري حكمه على كل الاشياء الاخرى ،
« الواقعة في عالم الاعيان خارج نفسي .

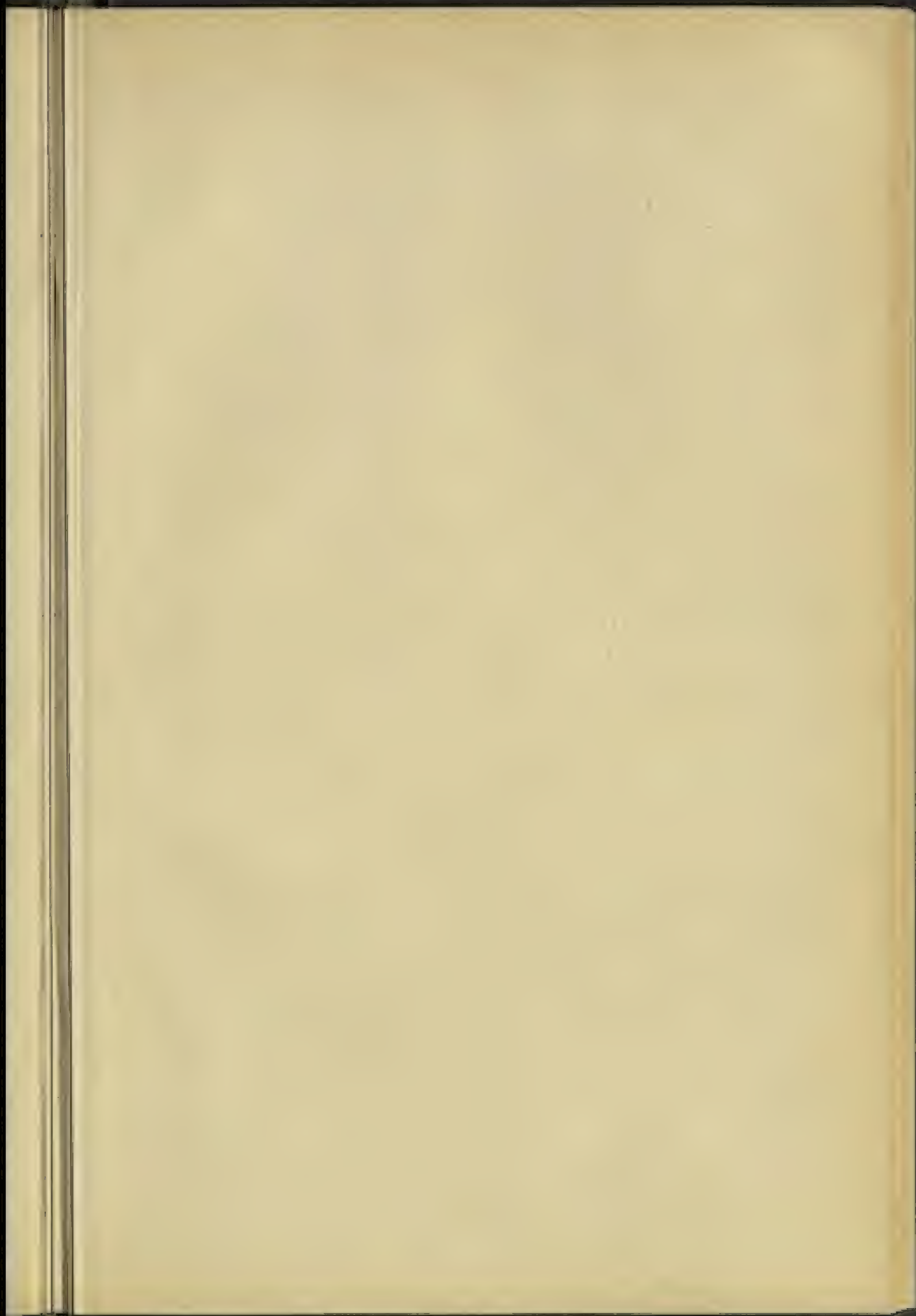
١٦ - ليس لدينا شيء يمكن معرفته اسهل ، من معرفتنا لذاتنا .
هائذا اعوذ ، من حيث لا اشعر ، اني ما كنت اريد . ما دام قد
« تبين لي الآن ، ان الاجسام ذاتها لا تعرف على الحقيقة بالحواس ، او
« بالقوة الحقيقية ، ولكن بالذهن وحده - وانها لا تعرف لكونها ترى

« ونأمل ، بل انكونها تفهم او تدرك بالفكر - فاني اري بوضوح ، انه
« ما من شيء هو عندي ابسر ، وواضح معرفة من نفسي ، ولكن ، لما
« كان من العسير ان تتخلص بثل هذه السرعة ، من رأي الفناء زمنياً
« طويلاً ، فيجدر بي ان اقف وقفة قصيرة ، في هذا الموضوع ، حتى
« يكون في طول تأملي ، ما يجعل هذه المعرفة اهمق انطباعاتاً في ذاكرتي .

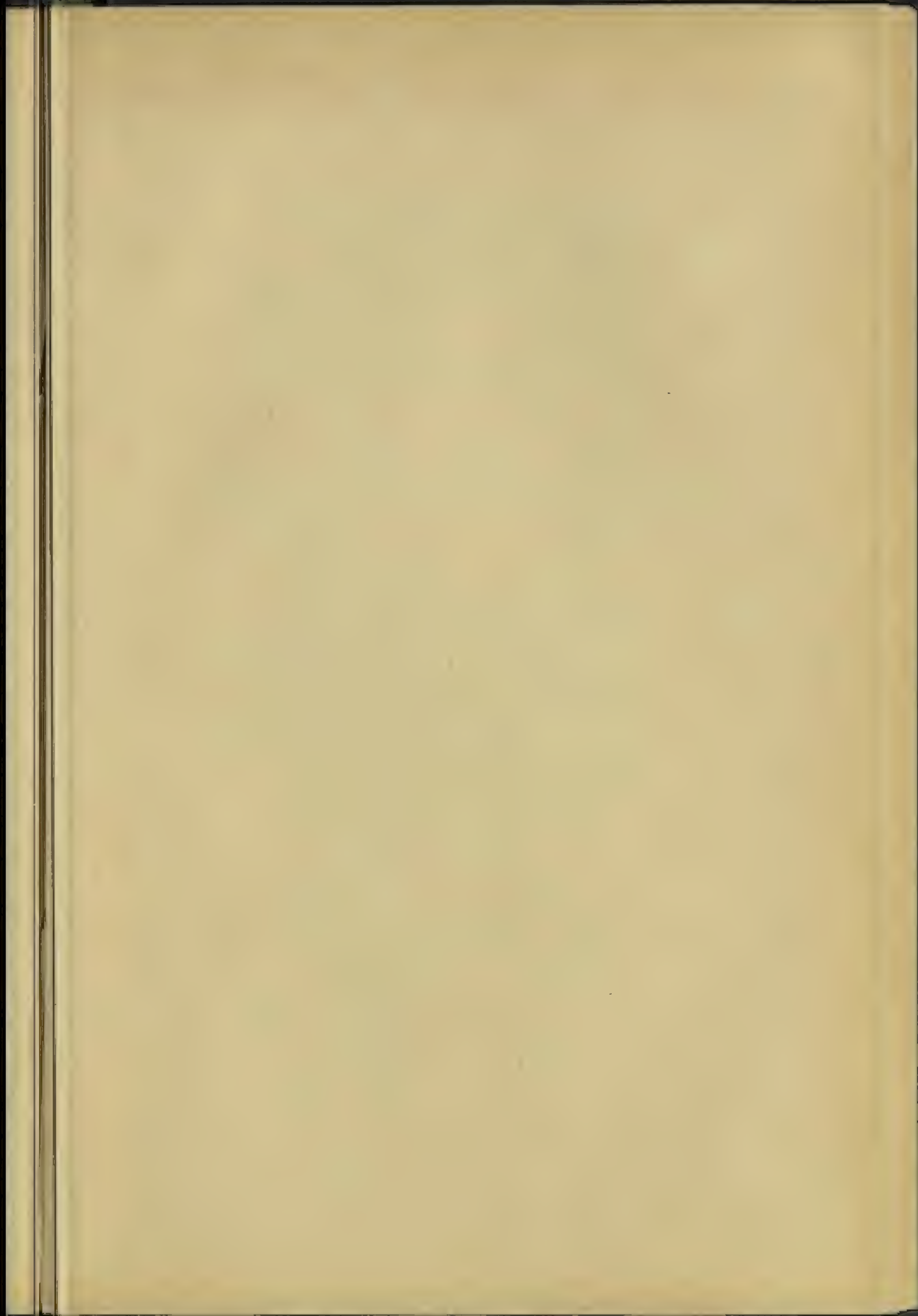
التأمل الثاني

من كتاب « التأملات »





اليوم الرابع
في الله
أوليتين الثاني



بدأ ديكارت بأزالة التقاب عن ذاته ، وهو بدء يقتضيه الترتيب
النفسي ، لا الترتيب الكينوني ، لأن الله سابق للانسان في ترتيب
الكائنات . وقد أدرك ديكارت هذه الحقيقة ، على الرغم من ان حجر
الزاوية في فلسفته ، هو « انا افكر اذن انا موجود » . قال في التأمل
الثالث : « انت فكرة اللامتناهي سابقة لدي لفكرة المنتهائي ، أي
« ان ادراك الله سابق لادراك نفسي » اذ كيف لي ان اعرف انني
« اشك » وارغب ، أي ان شيئاً ينقصني ، وانني لست كاملاً تمام الكمال ،
« اذا لم يكن لدي أي فكرة عن وجود أكمل من وجودي » ، عرفت
« بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب ؟ »

فها هو ينحني ، اذن ، على نفسه ليبحث في الافكار الكائنة داخل
وجدانه ، مرتباً ايهاا يقتضي سبقها في البداهة والوضوح والتميز . لقد
رأى في « انا افكر اذن انا موجود » كامل النفس البشرية ، لأن هذه الحقيقة
من البقين ، بحيث لم تدع له ملأقة على الشك فيها . فاستقرئها ، واران
ان يستمر منها ما يمكن من الحقائق الثابتة ، ثبوت « انا افكر اذن انا
موجود » ، ثم ربطه ان لا يتجاوز منطقة الانا اجنيازاً اعتباطياً ، الا اذا

جميع له ذلك بطريقة يقينية . فلم يعد بوسعها ، والحالة هذه ، الا ان يدور
على نفسه ، يتلمس جنباتها ثمة ويسرة ، على يجد بصيصاً من النور ، يريه
منفذاً الى الخارج ، يكون من البداة والوضوح والتمييز ، بقدر ما
هي عليه حقيقة ، انا افكر اذن انا موجود . وقد كان له ما اراد على
الشكل الاتي :

ان التفكير يستلزم اشياء يفكر بها ، اذ لا وجود لفكر لا يكون
تفكيراً بشيء . اذا كان هذا الجوهر المفكر ، الذي هو انا ، مجموعة من
عدة افكار متباينة ، يتباين الاشياء التي يفكر بها . فمنها ما هو مخلوق
كلا افكار الوهمية ، ومنها ما هو مكتسب كلافكار الخارجية ، ومنها
ما هو فطري كلافكار الهندسية . ان كل فكرة من هذه الافكار ،
او شيء نومي اليه . ومعنى هذا ان الافكار ليست كلها في منزلة
واحدة ، وان على ديكارت اذن ان يوزعها وفقاً لترتيب معقول ، يحفظ
لكل فكرة المركز المشروع لها . فليعضها سيادة على بعض ، يقتضي ما
يجب فيها من البداة والوضوح والتمييز . وهكذا يفضي سبقها ، في
البداة والوضوح والتمييز ، سبقها في الترتيب او المركز ، ليشتمل
التوزيع يقتضي سبق في هذه المزايا الثلاث . وقد طاف ديكارت في
ابعاد نفسه ، مستوضحاً معالمها ، كي يعي الافكار السائدة على غيرها ،
بوجوب هذه البداة الواضحة المتميزة . هذه السيادة هي ، في نظره ، من
اوضح الادلة على وجود الحقيقة المطلقة . والانسان مضطر ، يقتضي خلقه ،
الى ان يسلم بوجودها ، والادعاء انسانيته ذاتها .

ها هو ديكارت يسير في مجالاته ، فاذا به يعثر ، من بين افكاره ، على

فكرة الكمال اللامتناهي ، وقد استوعبت انتباهه أكثر من غيرها ، لأنها
 اكمل وضوحاً وتمييزاً . هي البداهة في أعلى درجاتها ، شبيهة كل الشبه
 ببداهة « انا أفكر اذن انا موجود » . قال في التأمل الرابع : « حين
 اعتبر نفسي شاكاً - أي حين اعتبرني شيئاً ناقصاً يعتمد على سواه -
 تعرض لذمتي ، بقوة في التمييز والوضوح ، ففكرة عن موجود كامل
 ومستقل عن غيره ، أي فكرة عن الله . ووجود هذه الفكرة في
 نفسي ، أو كوني أنا - صاحب هذه الفكرة - موجوداً ، يجعلني
 وحده استخلص الدليل على وجود الله ، وعلى أن وجودي مستند إليه
 غاماً ، في جميع لحظات حياتي . ولا اعتقد أن النفس البشرية تستطيع أن
 تعرف شيئاً ببداهة وبيقين ، أكثر مما تعرف وجود الله . وهكذا كان
 الجذب الثاني ، نحو اليقين الثاني ، الذي هو الله .

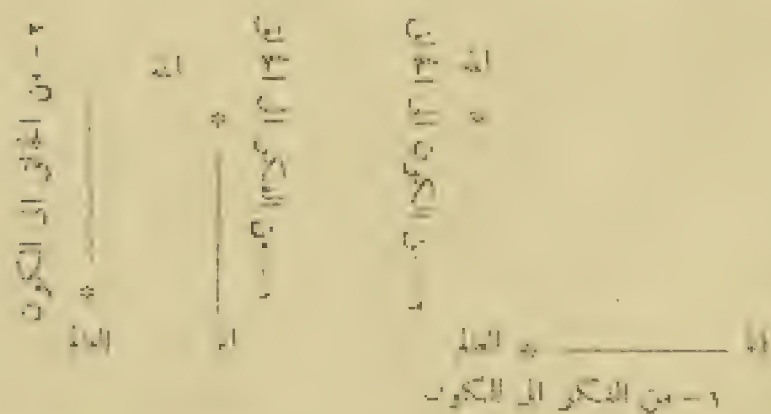
هنا يختلف ديكاوت عن الفلاسفة السابقين ، في أنه لم يطلب من
 الكون ، أولاً ، كقائمة تضمن له أن الله موجود ، لأنه لم يحصل بعد على
 قاعدة بديهية غير قاعدة « انا أفكر اذن انا موجود » . لهذا وجب أن
 يتركز ، قبل كل شيء ، على هذه القاعدة النفسية ، التي تقذف به دفعة
 إلى الله ، بدلاً من أن يسدد خطواته نحو العالم الخارجي ، وبذلك ، دار
 على ما كان متبعاً عند الفلاسفة الإقدمين .

لقد درج أرسطو ، ومن اقتفى أثره من فلاسفة القرن الوسيط ، على
 طلب الدليل ، من العالم الخارجي ، إلى أن الله موجود . فإذا انكشف
 لهم الفكر ، وتم اثباته ، هرعوا فوراً إلى اثبات العالم الخارجي ،
 منطلقين بعد ذلك صعوداً إلى اثبات الله ، عن طريق وجود المادة .

أما ديكارت فقد رفض السير على هذه الطريقة ، لأن الله لا يحتاج
 إلى ضمان العالم الخارجي ، ولكن ، على العكس ، أن العالم الخارجي هو
 الذي يكون شهادة من الله ، ولا تحطم وانقلب اخفاقات احلام . لذا
 لم يستجوب الطريقة أولاً في هذه القضية . وهل كان يتصوره أن يحسن
 إلى الخواص ، ولما يجد ما يضمن له أن العالم الخارجي هو حق ؟ فقال في
 القسم الرابع من مداخله : « إذا كان هناك أدس لم يقتنعوا بعد ، اقتناعاً
 كافياً بوجود الله ، ووجود النفس ، بالحجج التي أورثتها ، فاني أريد
 أن يعلموا جيداً أن جميع الأشياء ، التي يظنون أنهم أكثر وثوقاً بها -
 مثل أن هم جسداً ، وأن هناك كواكب وأرضاً ، وما شابه ذلك -
 إنما هي أقل ثبوتاً . ومع أنه قد يكون المرء ثقة صلبة بهذه الأشياء ،
 ويبدو معها أنه لا يمكنه الشك فيها ، إلا إذا شط في حكمه ، وابتعد
 عن المألوف ، فإنه في يتعلق باليقين الفلسفي ، لا يستطيع أن ينكر -
 إلاهم إلا إذا حرم العقل - أنه يكفي ، تنفي اليقين التام ، أن يلاحظ
 الإنسان أنه قادر بالطريقة نفسها على أن يتخيل ، وهو باثم ، أن له جسداً
 آخر ، وأنه يدير كواكب وأرضاً أخرى ، دون أن يكون من
 ذلك شيء هناك . لأنه ، من أين المرء ، أن يعلم ككون الافكار ، التي تراه
 وعلمه في النوم ، أقرب إلى الكذب من غيرها ، ما دامت لا نقل عن
 غيرها قوة ووضوحاً ؟ وأبو أن أفضل العقول بحثت في ذلك ما شامت ،
 لما استطاعت ، فيما اعتقد ، أن تأتي بأبشحة لرفع هذا الشك ، ما لم تقدم
 على ذلك فرض وجود الله أولاً ، لأن الأمر الذي اتخذته قاعدة من
 قبل ، وهو أن الأشياء التي تتصورها باللغة الواضح والتبسيط صحيحة

« كلها ، لم اتقنه هذا البقن ، الا لان الله كائن او موجود كامل ، وان
 « كل ما فينا يصدر عنه . فينتج عن ذلك ، ان افكارنا ونصوراتنا ، لما
 « كانت اشياء حقيقية صادرة عن الله ، لا يمكن ، بما يقوم عليه من
 « وضوح وتمييز ، ان تكون الا صحيحة ، بحيث ان الكذب اذا كان
 « لدينا في الغالب افكار كاذبة - لا يكون الا في ما نحويه من غوض
 « والتباس ، لانها تشارك العدم في ذلك ، اعني انها ليست على هذا النحو
 « من الغوض ، الا لان كائننا ليس تماً .

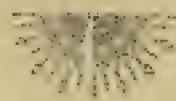
من اجل هذا ، رفض ديكرت ان يتساءل الى الله عن طريق العالم ،
 بل رأى ، عكس ذلك ، ان معرفتنا للعالم هي في بدء من معرفتنا لله .
 فيبدى ان يأخذ الارض مصعداً الى السماء ، اخذ السماء منحدرأ
 الى الارض . فانه عند الاقدمين من وراء الكون ، والكون عند
 ديكرت من وراء الله . وقد استخرج ديكرت من فكرة الكمال



انتقال الفكر عند ديكرت

انتقال الفكر عند الاقدمين

الامتناعي ، التي عثر عليها في (أنا أفكر إذن أنا موجود) براهين ثلاثة
على وجود الله ، كمبدع لجميع الأشياء في الكون ، وزعها في كتبه
توزيعاً غير محبوب ، سنضبطها نحن ، بحيث يتدرج بعضها تحت بعض
باسلوب جلي .



١ - البرهان الفكري .

هذا البرهان اشرف البراهين ، عند ديكارت ، على وجود الله ، واقربها الى قلبه ، واوفى واجل وادعى الى الاقتناع . وهو يلخص كما يلي : في النفس مجموعة من الافكار ، لا ندرج كلها تحت سقف واحد من البداهة . فقد تولد الفكرة فكرة ثانية ، والثانية فكرة ثالثة ، والثالثة فكرة رابعة ... دون ان نضي بذلك الى غير نهاية ، لانا نصل ، في آخر الامر ، الى فكرة تفوق بداهتها بحمل الافكار ، فتجوي كل وضوح وتميز ، وتكون فكرة الافكار ، هذه الفكرة هي الله .

ويقصد ديكارت بلفظ الله (جوهر آلا متناهياً ، ازلياً ، منزها عن « التغير ، قائماً بذاته ، محيطاً بكل شيء ، قادرٌ على كل شيء » قد خلقني « انا وجميع الاشياء الموجودة » (ان صح ان هناك اشياء موجودة) . هذه « الصفات الحسنى ، قد بلغت من الجلال والشرف حداً يجعلني ، كلها معنت « النظر فيها ، اخضع مبلي الى الاعتقاد ان الفكرة التي لدي عنها ، « يمكن ان اكون انا وحدي مصدرها . فلا بد اذن من الاستنتاج ان « الله موجود ، لان فكرة جوهر لا متناه - وان كانت هذه الفكرة

« موجودة في نفسي ، من حيث اني جوهر - ما كانت اتوجد لدي ، انا
« الموجود المتناهي ، لو لم يكن قد اودعها في نفسي جوهر لا متناه
« حقاً) التأمل الثالث .

ا - ولا يصح القول بان فكرة اللامتناهي حاصل الاشياء المتناهية ، لانها
غاية في البساطة ، والبسط لا يخرج عن المركب . ان فكرة
اللامتناهي فكرة بسيطة ، لا يزداد عليها شيء ولا ينقص منها شيء .
ندركها بالحدس لا بالتعقل ، عبقاً نوحف متاهياً جنب متاه ،
فان هذا الرشح للمتاهيات ، جنباً الى جنب ، لا يخرج اللامتناهي ،
لأن بين اللامتناهي والمتناهي اختلافاً مبدئياً . ان اللامتناهي لا
ينحقق بزيادات متتابعة . فالاعتقاد ان المتناهي يصل بالتدريج الى
اللامتناهي ينقض ذاته ، لان المتناهي يبقى نقصاً مهما زيد عليه ،
فيظل قابلاً للزيادة .

ب - ولا القول ان فكرة اللامتناهي نابعة عن ادخال السلب على فكرة
المتناهي ، اي ان الضد يدفع ، بطبيعة حركة التداعي في الفكر ، الى
التفكير بضده ، كما يدركنا الابيض بالاسود ، والحرارة بالبرودة .
بمثل هذا التداعي ، يدفعنا المتناهي ، وهو الواقع هنا ، الى التفكير
بعكسه ، وعكسه فكرياً هو اللامتناهي . فتكون فكرة اللامتناهي
انعكاساً بالسلب لواقع المتناهي . ان هذا القول باطل ايضاً .

لا شك في ان هناك تجاوباً بين كل اثنين متناقضين ، لأن المتناقضات
تداعي . فالاسود والابيض يتناقضان ، ويتعاظدان في آن واحد ،
اذ الضد يظهره ضده ، ولكن القول بهذا المبدأ ، يستلزم التسليم

يكون عذبن الضدين متساويين منزلة ، من حيث القيمة . فتناقضهما
أفقي لا يقيم تفاضلاً . ولهذا صح التعاضد . أما الالمتناهي والمتناهي
فلا يتعاضد فتناقضهما ، لأنها لا يتساويان منزلة ، من حيث القيمة . إذ
لا بد من أن يكون أحدهما هو الأعلى . ومن كان الأعلى ، كانت
الموجود الأدنى ، فكان الأسبق . هذا التناقض بين الالمتناهي
والمتناهي هو عمودي يقيم تفاضلاً ، فيبطل القول بأن ادخال السلب
على واقع المتناهي ، يجعلنا تصور فكرة الالمتناهي .

ج - هذا ، وإن اعتبر فكرة الالمتناهي مطلقاً واقع المتناهي ، هو
أيضاً قول خاطئ ، فلو سلمنا جدلاً بأن فكرة الخطء باذخال السلب ،
واقع المتناهي ، ليولد بهذا الخطء فكرة الالمتناهي ، وجب علينا
أن نسلم بوجود زخم في الفكر ، يمكن المتناهي من الشبح نحو
الالمتناهي . هذا الزخم في الفكر ، الشايع نحو الالمتناهي ، لا
ينعسر من عناصر متناهية . وهو الشيء الذي يجعلنا نفترض وجود
كائن لا متناه وراء الكائن المتناهي . فبنتفي ، بهذا الدليل العقلي ،
أن تكون فكرة الالمتناهي مستحدثة عن واقع المتناهي .

يعترضنا هنا بحث برهان آخر ، هو : إذا سلمنا بأن فكرة الالمتناهي
ليست مزيفة ، ولا يوجد صدق منها ، ولا الحق ، لأنها فكرة
بدئية واضحة ، مميزة ، فإن القول بها لا يؤدي حتماً إلى التسليم
بوجود هذا الالمتناهي واقعياً . فقد يكون من حيث الفكر ،
ولا يكون من حيث الواقع ، لأن التفكير بالشيء لا يستلزم حتماً

وجود هذا الشيء . فكيف نستخرج وجود الالمتناهي من
التفكير به ؟

٢ - البرهان الكينوني

ان هذا البرهان يكمل السابق ، ويظهر لنا فكرة الالمتناهي في
اجلي مظهرها . وهو ينحصر كما يلي : لا نستطيع ان نسل الالمتناهي
الا كاملا . لان غير الكامل يبطل حده لا متناهي ، ولكن نلنا
الالمتناهي كاملا ، يستلزم وجود هذا الالمتناهي ، لان الوجود غير منفصل
عن الكمال .

ان الكمال ، بموجب كماله ، يكون موجودا . ولا يمكن ان
يكون الا موجودا . فاذا لم يوجد ، ينقص ، لانه يصح مفقرا الى
وجود برده . اذ ذلك يبطل لا متناهي . لنخرب مثلا على ذلك : ان نصورة
ثلاث ما ، يقتضي معه ضرورة كون زواياه الثلاث مساوية لثلاثين .
فالثلث ، بالزام من مثليته ، يحمل في موضوعه تساوي زواياه الثلاث
لثلاثين ، والا قصر عن ان يكون مثلثا . وهكذا قل عن كل ماهية
ثابتة . فالقول بان الكمال الالمتناهي موجود ، هو حكم تحليلي ، لان
الوجود محمول اصلا في موضوع الكمال الالمتناهي . ولهذا عندنا قول
عن الكمال الالمتناهي انه موجود ، لا نريد عليه من الخارج حجة
الوجود ، لان الوجود محمول فيه ، اي منطوق فيه ، ولكننا نحلل الكمال
الالمتناهي الى عناصره ، فاذا بالوجود احد هذه العناصر .

ان وجود الله محمول في موضوع كمال الله . فبمجرد تعريفنا اياه
بالكمال الالمتناهي ، يجب الاقرار بانه موجود . ان وجوده فكرة

دليل كاف على وجوده واقعاً ، كوجود الخيل الذي يجر معه وجود
الوادي . لان من خصائص فكرة الكمال اللامتناهي ، التي تتميز عن
باقي الافكار ، انها جوهر ووجود في آن واحد . ان جوهرها يستلزم
وجودها فعلاً وقوة ، لان كلاهما قوام للآخر . فلو فقد الله جوهر
الوجود لانتفى عنه وجود الجوهر . وهكذا يصح نخلوه من الوجود
دفناً خاصة جوهره . لذا كان عمل جوهره ان يتوجد ، وكانت محصل
وجوده ان يتجوهر . وهو الكائن الوحيد الذي يتساوى فيه الجوهر
والوجود .

قال ديكارت في المقالة : لا شيء (في برهين الهندسة) يحتملني على
، يقين من ان موضوعاتها موجودة . فقد كنت ارى جيداً ، مثلاً ، ان
، افترضي مثلاً ، يستلزم ان تكون زوايا الثلاث مساوية لقائمتين .
، ولكنني لم اكن ارى جيداً ، في هذا ، ما يحتملني على التثبت من ان في
، العالم مثلاً ما ، في حين انني كنت اجد - وقد رجعت الى فحص
، فكري عن الكائن الكامل - ان الوجود منطوق فيه ، على نحو ما تتضمن
، فكرة المثلث ، ان زوايا الثلاث مساوية لقائمتين ، او على نحو ما تتضمن
، فكرة الدائرة ، ان جميع اجزائها مساوية في البعد عن المحور ، او على
، نحو من البداهة اعظم ايضاً .

٣ - البرهان الوجودي

ولكن وبما كنت انا شيئاً اكبر من الخيل لي . . فقد
تكون في ، بالقوة ، جميع صفات الكمال اللامتناهي ، التي نسبتها الى
ذات الله . لم يتبين لي ، من قبل ، ان معرفتي تتدرج في الزيادة ؟

فلمست ارى ما يجوز دون ازديادها الى ما لا نهاية له ، حتى اذا بلغت ان
هذا القدر من الكمال الا متناهي في المعرفة ، اكتسبت جميع الكمالات
الاخرى الموجودة في الله . وهكذا استمد وجودي من نفسي ، او من
ابوي ، او من علل اخرى . ان مثل هذا القول خطأ لاسباب عديدة .
ا - لا شك في ان معرفتي ترقى كل يوم في مراتب الكمال ، وان في
طبيعتي اشياء كثيرة بالقوة لم تتحقق بعد فعلاً . ولكن ذلك لا
يقرب قطعاً من الفكرة التي لدي عن الله ، لان الله قوة وفعل في
آن واحد . ثم ليس هذا الارتقاء في المعرفة دليلاً على وجود النفس
فيها ، بما يجعل الخطأ ينسرب اليها ؟ اضاف الى ذلك انه ، مهما
ارتقت معرفتي في مراتب الكمال ، لا استطيع ان اتصورها
لا متناهية بالفعل ، لانها لن تطلع درجة ليس بعدها من زيادة .
ولكنني اتصور الله كاملاً لا متناهيًا ، بالفعل ، بحيث يتنوع زيادة
تي ، على كماله الا متناهي .

ب - لو كنت مستقلاً عن غيري ، وكنت الخالق نفسي ، لما شككت
في شيء ، او اشتبهت شيئاً ، او افتقرت الى اي كمال ، بل كنت
اغدق على نفسي الكمال الا متناهي الذي ارغب ، لان رغبتني لا
تريد الا الكمال الا متناهي . فانا اود لو اكون ما ارغب ، اي
كاملاً لا متناهيًا ، ولكنني لا اكون ، في النهاية ، الا ما اكونه بالواقع ،
اي نقصاً متناهيًا . ونحن نعلم انه ينبغي ان يكون في العلة الفاعلة
من الوجود ، قدر ما في معلولها ، على اقل تقدير ، لان المعلول يستمد
وجوده من علته ، ولا يستطيع العلة ان تمد المعلول بما قلته في

ذاتها . وهذا دليل كاف الى انني لست خالق نفسي . اذن ليست
الكهالات الالاهية ، التي اقامها انفسى ، من صنع يدي ، بل
هي منوطة بسواي .

ج - ولا يمكن القول بانني خلقت نفسي حين وجدت ، وانا ما زلت
موجوداً بقوة فعل هذا الخلق ، الذي حصل في البدء ، لان هنيئات
وجودي منفصلة بعضها عن بعض ، لا تعتمد الواحدة منها على
الآخرى . فلو صبح انني خلقت نفسي في البدء ، لوجب ان اخلقها
من جديد ، في كل لحظة تر بي ، كي اجعل نفسي موجوداً كذلك في
الهنيئات التالية . ذلك لان حفظ جوهر ما ، في كل هنية من
هنيئات وجوده ، يحتاج الى القدرة عليها التي خلقته باديء بدء .
ان النور الفطري يبين لنا ان الحفظ والخلق لا يختلفان ، الا من
حيث حريفتنا في التفكير ، لا من حيث واقع الامور . فلو كان
لي مثل هذه القوة ، انا الشيء الذي يفكر املاً ، لوجب علي ان
ادركها في . والحقيقة التي لا اعمى بنة ان هذه القوة مستقرة في
داخلي ، منذ ان كنت ، وهي ما زالت مستقرة بين جنبي .

د - اما فيما يتعلق بالذي ، الذين يبدو اني قد ولدت منها ، فليس
هـ ضرورياً ان يكونا المادة في حفظ وجودي ، او خلقي ، او
« الجهادي باعتباري شيئاً يفكر . لا علاقة بين الفعل الجسدي ،
« الذي اعتدت ان اعتقد انها قد اعتباني به ، والجهادي جوهرأ
« يفكر . ان جل ما ساهم به والذي في ميلادي ، انها وضعا بعض
« الاستعدادات في تلك المادة ، التي حكمت حتى الآن بانني محصور

« فيها . وعندما أقول أنا ، أعني ذهني الذي آخذه الآن وحده على
« أنه نفسي . إذن ، لا يوجد بشأنها أية صعوبة . لهذا يجب علي أن
« استخلص من كوني موجوداً ، ومن كوني مالِكاً لفكرة
« موجود مطلق الكمال - أي لفكرة الله - أن وجود الله ثم
« اثباته بدليل ، هو غاية في البساطة والوضوح .

« - ولا يجوز لي « أن أنوهم غفلاً كثيرة أخرى ، تعاضت على
« الجاهلي ، متلقياً من أجدادها فكري عن صفات الكمال
« التي نسبتها إلى الله ، ومن الأخرى فكري عن كمال آخر ، يعني
« أن جميع هذه الكمالات توجد حقيقة في جهة من جهات الكون ،
« دون أن توجد ملتزمة في موجود واحد هو الله .

« أن الأمر عكس هذا ، لأن ما أضفاته الله كلها من الوحدة ، أو
« البساطة ، أو امتناع الفارقة ، هي أحد الكمالات العظمى ، التي
« أنصورها موجودة فيه . ومن المحقق أن فكرة هذه الوحدة ،
« التي يلجس كالات الله ، يستحيل أن تكون قد أودعها في ذهني
« علة ، لم أتلق منها أيضاً أفكاراً عن جميع الكمالات الأخرى .
« فما من قوة فكرتني من أن أحيط بها كلها ، في وحدة ملتزمة لا
« تنفصل ، دون أن تعطيني في الوقت نفسه معرفة بامتيازها ،
« وبوجودها على نحو معين »

الخلاصة :

لا بد اذن من حط الرجال عند عتبة في الخارج ، تكون عتبة وجودي .
هذه العتبة ، الواجب وجودها لوجودي ، هي الله . وهكذا ادرك الله
ادراكاً بديهيّاً ، دون ان اهجر انيبي . ان علاقتي به ، ما قتلت من الباطن ،
كعلاقتي بفكري . ان فكري عنه ، قد ولدت معي ، ووجدت في منذ
خلقت ، كما ولدت الفكرة التي لدي عن نفسي الواعية .

و ينبغي الا نعجب من ان الله ، حين خلق الانسان ، قد غرس هذه
الفكرة فيه ، فمجرد الاعتبار ان الله موجود ، وهو الذي خلق الانسان ،
يرجع الاعتقاد بانه قد جعله ، من بعض الالوهة ، على صورته ومثاله .

وهو الامر الذي يغري الانسان ، لانه يعرف كل المعرفة ان الله ، الذي
يعتمد عليه ، تلك في ذاته جميع الاشياء العظيمة ، التي نشاق اليها ، ولا نجد

فيها غير افكار عنها ، وانه يملكها بالقوة والفعل ، لا بالقوة فقط او على
نحو غير معين . ان الله حائز جميع الكمالات اللامتناهية ، التي تخطر
لاذاعتنا عنها فكرة ناقصة ، لا نستطيع ان نحيط بها . وهذا يعني ان
اكتفائنا لا يكون الا فيه . وهنا ، بعد ان قدم ديكارت جميع

البراهين على وجود الله ، يقف حنيئة وجيزة ، قبل ان ينتقل الى النظر
في الحقائق الاخرى ، ليعاين هذا الاله ذا الكمالات اللامتناهية ، وينعم
النظر في صفاته المتنازعة ، وبأمل بها . نوره الذي لا مثيل له ، فيبعثه
ويتعبده له ، لا كما يجب ان ينشئ ويتعبد ، وان كان بقدر ما في وسع
ذهنه ، الذي كانا يرتد من هذا للتطلع مبهوراً . لقد علم الايمان ديكارت
ان العبطة الكبرى ، في الحياة الاخرى ، تنال بواسطة هذه المعاينة للجلالة

الالهية ، وعلمته التجريدية ، ولا تزال ، بان تأملا كهذا ، وان يكن بعيداً
كل البعد عن الكمالي ، يتبع له ان يظهر من الرضا ، با كبر فسط يمكن
الانسان ان يتعمق به في هذه الحياة .

صفات الله

حده ديكارت الله في التأمل الثالث بقوله : اعني بكلمة الله جوهر
لا متناهي ، ابدى ، قديماً ، حراً ، كلي المعرفة والقدرة . منه خلقت
وانبثقت . ومنه انبثقت مخلوقة جميع الاشياء الكثيرة ان الاله الديكارتي
لا يختلف عن اله الاديان . وكما زددت بحراً في صفاته ، رأينا الخبرة انجلها
وابعدنا . ولهذا كانت أبرز صفاته ، في نظر ديكارت ، تنطوي فيها
جميع الصفات الباقية .

ان الله حر ، قديم على كل شيء . وهذا يعني ان حرية لا تتناول
الممكن ، فحسب ، ولكنها شئ الحقائق الابدية . فهو الذي صنع
الاشياء ، وسو الخ ماهيات الفلسفية ، وقور المسائل الهندسية . به كانت ،
وبغيره لم تكن . هو الذي ارادها ضرورية لنا ، دون ان نكون ضرورية
عليه ، والا كان مضطراً في ارادته . فلو اراد الله ان يسطح الجبال ، وهي
بعد جبال ، ولو اراد ان يدبح الشمس ، وهي بعد منيرة ، ولو اراد ان
يجرهر العرض ، وهو بعد طارىء ، ولو اراد ان يسليج المحارم ، وهي بعد
السامة ، لاستطاع ان يحقق ما يريد على النحو الذي يريد . فيفتي بجواز
ما لا يجوز . الى ما هناك من المتناقضات . هو الذي خلق كل شيء من
لا شيء ، وهو الذي سمح لعله ان يسمع كل شيء ، ولارادته ان تجيز كل
شيء . فيظل كل شيء عندما ، حتى يريد الله ان يكون ، فبأني حينئذ

على الوجود من أمر الله .

ان الله لا يعرف حداً يقف عنده في خلقه ، وكيف يمكن ذلك ، وهو
الحد الذي به يكون كل حد آخر . لا يوضع تحت عبء منطقي ، ولا
تحم عليه ماهيات من فوق ، ولا يثبت بحقيقة كائنة في الخارج . ولهذا لا
نستطيع ان نتعرض لما نبي عنه ، ولا ان نعترض على ما استعصيه . ففي
ذلك حد لطريقته . ولا يتصور ان يكون طريقته حد اوسع سعة منها ،
لانها السعة التي لا تتسع سعتها سرية اخرى لتعبط بها . وزبدة القول ،
ان الحقيقة المطلقة مخلوقة من لدن الله خلقاً حراً . فهي اذن معدومة
الوجود لولا وجود الله . لهذا جاز له ، هو الذي امرها فكانت ، ان
يسوغ نقيضها فيكون .

لما اخذ ديكارت يشك ، لبطل الى ما لا شك فيه ، اراد ان يقف
في تقريره الحقيقة موقف الله . ولما ادرك الوضوح ، لم يرف فيه مقياساً
نهائياً في حد ذاته . اذا لم يعتبره ضمناً كافياً لوضوحه ووضوحه . فكان
ذلك يستلزم التعرف الى الذي صنع هذا الوضوح . لان الوضوح لم
يجعل ذاته واضحاً . ومفاد هذا ان الوضوح ليس جوهرأ يربط علينا من
فوق . ولكنه شعور ذاتي ، يبيل بنا الى تصديق ما سوغه الله . ان الحقيقة
اذن ليست جوهرأ الا بالنسبة الى الله ، لان وجوده خير منها ، ولانها
هي الصادرة عنه . فكل شيء ما له وجود الله . وعلى هذا الضوء يصبح لنا
ان نسمي ديكارت وجوداً من جهة الله ، لا من جهة الانسان . لان
الانسان يتقيد نوعاً بالحقائق التي يقررها الله . اما الله فانه لا يتقيد وجوده
بجوهر من الجواهر .

إيضاح

هذه هي البراهين الثلاثة التي استدلت بها ديكارت على وجود الله .
ولا مندوحة لنا في هذا المعرض من إيضاح بحسب ترتيبه ، لنسلا للمصق
بديكارت ما هو براء منه . وقد حصل له ذلك في الماضي ، فانهم زوراً .
هنا نسأل : هل اراد ديكارت ان يستخرج ، فعلاً ، وجود الله من
الاستدلال العقلي ؟ وبعبارة ثانية ، اكان في حسبانته ان يبرهن جديداً على
وجود الله بالدليل العقلي ؟ والجواب على هذا ، نعم ولا .

ان الاستدلال العقلي لا يؤثر على وجود الله ، ولكنه إيضاح هذا
الوجود الالهي في الفكر المستدل . هنا تظهر قيمة العقل ، اي من حيث
الاقناع . لهذا كان الاستدلال على وجود الله سائفاً ، لا نزاع فيه . فهو
يبري الانسان ان الله موجود ، ولكنه لا يبرهن الله . ان وجود الله لا
ينبغي ، ولا ثبت بالدليل العقلي ، ولكن الذي يتأثر بالدليل هو الانسان
عينه ، اذ يستشعر من بحسب ظفراً ، بانه يقتنع بعينه فيرى النور . وهكذا
يرتفع كلوس الجهل عن الفكر . ان قيمة الدليل هو في الايقان ، الذي
ينبج نور الله فينا عن طريقه ، هو الاقناع الباطني الذي ينجمه
لنفس .

ان الاستدلال عملية فكرية ، توضح الفكر في نظر فكره ، بشأن
معضلة الله . لذا كان من الطبيعي ان يطلب ديكارت دليلاً فكرياً على
هذه المعضلة . وقد اعتبر الكثيرون هذه المحاولة ضرباً من الخزعبلات ،
اما لانهم يتهمون فلا يؤمنون ان الله كائن ، واما لانهم يظنون ان
وجود الله لا يدخل في استدلال عقلي . ولم يكن ديكارت يجهل

الصعوبات التي تعترض الانسان في حل هذه المعضلة .

ان الشكل البرهاني الذي خلقه ديكارت على يقينه ، جعل
الكثيرين يعتقدون ان هذه الاستدلالات الثلاثة هي قياسات ، في حين
ان شعوره بوجود الله هو حس لا غير . لقد ثبت ، منذ البدء ، عند
ديكارت ان الله موجود . لان وجوده شيء بدهي ، وكل شيء بشي
يقبله الفكر ، دون ان يشكو نعباً فكرياً . هذا الوجود فطري مثبت في
الراسخ القلب . فالاستدلال القياسي لا يعمل ، الا حين يكون الحس ، اذ
ذاك ينطلق في اثباتاته على طراز هندسي صرف . ولكن فكرة وجود
الله عند ديكارت ، هي من المعطيات البدئية .

اما دلائل ديكارت ، القيسية في الظاهر ، فلها غايتان : اولاً ايضاح
فكرة الله في قلب ديكارت ، للحصول على الافتناع الصرف . لان
هناك افتناعاً بدئياً ، وهو غامض ، وهناك افتناعاً نهائياً ، وهو واضح .
هذا الافتناع الواضح لا يأتي عن طريق الاستدلال العقلي ، الذي يصبح
الفكر به مشاهداً واعياً كل الوعي . من هنا كانت قيمة الاستدلال
الفكري في قلب ديكارت ، لا في وجود الله . لان هذا الاستدلال لا
يسلك الوجود عن الله ولا يخلقه عليه . وانما يقفه هو اعدامه في الفكر ،
والثبات هو ايجاده في الفكر . ان وجود الله لا يندرج تحت فكر
الانسان ، وانما الفكر الانساني هو الذي يندرج تحت وجود الله . لهذا
يحدث الاهتداء اولاً ، ثم يأتي الدليل على صحة هذا الاهتداء ، لتزويل
الاضطراب ويوصل اليقين . ثانياً : نقل هذا اليقين الى عقول الناس ، عليهم
يبنون . ونقل هذا اليقين البدهي ، يتطلب سبكه في كلمات ترتبط فيما

برباطات منطقية، تدفع الى الاعتقاد ان هذا اليقين وليد قياسات،
 يتسلسل بعضها عن بعض بموجب حتمية المنطق. هذه هي الورقة التي
 وقع فيها ديكارت. لقد برهن على وجود الله، لكي يوضح ايمانه في نظره،
 فيصبح ايماناً نهائياً واضحاً، لا ايماناً بدنياً غامضاً، ويرجع غيره اذا
 امكنه ذلك. هذا ما صرح به الى الاب مرسن في إحدى رسائله، قائلا:
 « ومن سمعتي ادعي بجرأة اني وجدت برهاناً على وجود الله، يريحني تمام
 الراحة، ويؤكد لي ان الله كائن، اكثر من تأكيد معرفتي لأية مسألة
 من المسائل الهندسية. ولكنني لا اعلم اذا كنت قادراً على ادخال هذا
 البرهان الى اذهان جميع الناس، على النحو الذي اعنيه (١) » .

١ - من رسالة الى الاب مرسن (Mersenne) في ٢٥ نوفمبر ١٦٢٠ .

مقتطفات مقاله ديكارت

النسبة العددية 1654/1655

١ - ان ابتعادنا عن الحواس ، هو الذي ، يعرفنا اننا شيء يفكر .

تدور ديكارت ساعض عيني ، الآن ، واحة اذني ، واعطى حواسي جميعاً ، بل

ما يحو من فكري صور الاشياء الخسبية كلها ، او اعتبرها ، على

الاقبل ، باطللة زائفة ، ما دعنا نستطيع بحورها بسهولة . وسابدل جهدي

حين اخلو الى نفسي للتحدث معها ، عما كفاً على النظر في دخيلتي -

ان تزداد معرفتي لنفسي ، وعشرفي فا .

يقول : « اننا شيء يفكر ، اي شيء يشك ، ويثبت ، وينفي ، ويعرف اشياء

قليلة ، ويجهل اشياء كثيرة ، ويحب ، ويبغض ، ويريد ، ويرفض ،

ويتخيل ، ويحس ايضاً . هذه الاشياء التي احس بها ، واتخيلها ، ربما لا

تكون بدوني شيئاً قائماً في حد ذاته ، على الاطلاق - كما لاحظت فيما

تقدم - ومع ذلك ، فاني والتق ان هذه الحالات من التفكير ، التي

احسها احاسيس وتخيلات ، هي بلا شك (من حيث انها حالات من

التفكير فقط) قائمة ومتلافة في . واظنني قد اردت ، في هذا التقدير

الزهد الذي ذكرت ، كل ما اعرفه حقاً ، او على الاقل ، كل

ما لاحظت الى الآن اني كنت اعرفه .

٢- في ان الاشياء التي نتصورها ، بوضوح وتميز ، هي اشياء صحيحة .

« ولما كان غرضي ، في هذا المكان ، ان اوسع مجالات معرفتي ،

« فسأحتاط للامر ، ناظراً بمزيد العناية ، لاري اذا كنت لا استطيع

« ان اعثر ، في نفسي ، على اشياء اخرى ، لم انتبه بعد اليها ؛ فانا وانق

« باني شيء يفكر ، ولكن الا اعرف انا ايضاً ما هو المطلوب ، لا يكون

« على يقين من شيء ؟ في هذه المعرفة الاولى ، لا شيء يكفل صحتها لي »

« سوى ادراك الواضح المتميز ، لما اعرف ؛ الا ان هذا الادراك ، ما

« كان ليكفي حقاً ، كي نطمئن نفسي على ان ما اقول هو حق ، لو اتفق

« ان شيئاً تصوره يمثل هذا الوضوح والتميز ، قد استبان زيفه وبطلانه .

« ولذا يلوح لي ، اني قادر منذ الآن على تقرير هذه القاعدة العامة : ان

« الاشياء التي نتصورها تصوراً واضحاً جداً ، ومتميزاً جداً ، هي

« اشياء صحيحة كلها .

٣- في اننا كثيراً ما نسلم باشياء ، على انها يقينية ، وهي عارية

من الصحة .

« على اني كنت قد تلقيت ، وسلمت من قبل باشياء كثيرة ، على

« انها يقينية جداً وجلية جداً ، ثم تبين لي مظنة للشك ، خالية من اليقين .

« فما هي اذن هذه الاشياء ؟ هي الارض ، والسماء ، والنجوم ، وسائر

« الاشياء ، التي اذكر كتبها عن طريق الحواس . ولكن ، ما الذي اذكره ،

« فيها ، ادراكاً واضحاً متميزاً ؟ لا شيء حقاً ، اكثر من ان الافكار

« والحواس ، عن هذه الاشياء ، قد عرضت لذهني . وما انا الا ان يذكّر

« تلاقى هذه الافكار في نفسي ؛ وانما هذا لك امر كنت اؤكدك ، ولما كنت
 « قد الفت التصديق به ، فقد حسبتني ادر كه ادراكاً واضحاً جداً ، في
 « حين اني لم ادر كه بالحقيقة ، على الاطلاق ، وهو وجود اشياء خارجة
 « عني ، تصدر هذه الافكار عنها ، فتكون مشابهة لها تمام المشابهة . في
 « هذا الخطأ ، ولو صادف ان كان حكيم صحيحاً ، فليس مرجع صحته
 « الى اية معرفة ، تحيى من ادراك الحسي »

٤ - في ان الله قادر ، اذا شاء ، على ان يضلنا .

« ولكن ، حين كنت انظر في الاشياء البسيطة ، والسهلة جداً ،
 « التي تنصل بالحساب والهندسة (مثل ان حاصل العددين اثنين وثلاثة
 « هو العدد خمسة ، وما شابه ذلك من الامور) اما كنت اتصورها
 « تصوراً فيه ، على الاقل ، من الوضوح ما يجعلني اجزم بصحتها ؟ واذا
 « كنت قد رأيت ، بعدئذ ، ان الشك ممكن في هذه الامور ، فسيببه الله
 « قد دارت بخليدي فكرة الله ما ، ربما استطاع ان يخلقني على جبهة ، او
 « فطرة ، تجعلني اضل ، حتى في ما يبدو لي اشد الامور جلاء . وكما دارت
 « بخليدي هذه الفكرة التي بدت لي من قبل ، عن الله ذي قدرة عظمى ،
 « رأيتني مضطراً الى الاقرار بان الله يستطيع - متى شاء - ان يدير
 « امري بحيث اضل ، حتى في الامور التي يخيل لي ان معرفتي بها ، قد
 « بلغت من البداهة شأناً عظيماً جداً . ولكن حين اوجه انتباهي ، من
 « جهة ثانية ، الى الاشياء التي احسب اني اتصورها ، تصوراً واضحاً جداً ،
 « افتنع بصحتها اقتناعاً يجعلني على ان اقول من تلقاء نفسي : ليضلني
 « من استطاع ذلك ، فما هو بالقادر ابدأ على ان يصيرني لا شيء - ما

« دمت اعي اني شيء - ولا ان يجعل صحيحاً القول عني ، يوماً ، انني لم
« اكن موجوداً قط ، ما دمت الآن موجوداً ، او ان يجعل حاصل
« اثنين وثلاثة اكثر او اقل من خمسة ، او ما شاكل ذلك من الاشكال ،
« بالنظر في وضوح استحالة وجودها على غير ما انصورتها .

« - في ان الواجب يقضي ، علينا ، ان نقسمها عما اذا كان هنالك
اله بخدم .

« واسبق يقال ، ما دمت لا اري وجهاً للظن بان هنالك لها مضافاً - بل
« ما دمت لم انظر بعد في الوجوه التي تثبت وجود اله ما - ان سبب الشك ،
« الذي يعتمد على ذلك الظن فقط ، هو سبب واحد جداً ومينافيزيقي ، اذا
« جاز التعبير ، ولكن يجب على ان تسبح الفرصة ، ان انظر في وجود اله ،
« كي ادرك ذلك الظن درءاً قاماً . فاذا وجدت ان هنالك لها ، لزم ايضاً
« ان انظر ، هل يكون مضافاً بدون معرفتي لهاتين الحقيقتين ، لا اري
« سبيلاً الى اليقين من شيء ابدأ . ولكي يفسر لي النظر في هذا ، دون
« ان يحتل نظام التأمل الذي رسمته لنفسي - وهو ان انتقل بالتدريج من
« المعاني ، التي اجدها اولاً في نفسي ، الى تلك التي قد اكتشفها من بعد -
« اقول يجب على ان اقسام خطرات نفسي اجناساً ، وان انظر في اي
« من هذه الاجناس ، يقع الصواب والخطأ ، على جهة التحديد .

« ٦ - ان خواطر النفس تكون اما افكاراً ، او شعوراً ، او احكاماً

« من خواطر نفسي ما يشبه الصور للاشياء ، وهذا وحده ينطبق عليه
« اسم « الفكرة » . مثال ذلك ، ان اقتل انساناً ، او غولاً ، او
« سمياً ، او ملكاً ، او الله نفسه . ومن خواطر ايضاً ما يكون له
« صور اخرى . مثال ذلك ، حين اريد ، او اخاف ، او ائبت ، او

« الذي ، فاني اتصور دائماً شيئاً ، هو كاطاميل للفعل ذهني ، ولكني
« أخيف أيضاً شيئاً آخر بهذا الفعل إلى الفكرة ، التي لدي عن ذلك
« الشيء : هذا النوع من الحواطر ، بعضها يسمى ارادات ، او اهواء ،
« وبعضه الآخر يسمى احكاماً .

٧ - ان الافكار ، و الاهواء ، ليست خطأ ، في حد ذاتها .

« اما اذا اعتبرنا الافكار ، في حد ذاتها ، وبقطع النظر عن صلتها
« بشيء غيرها ، لا يصح القول ، على جهة التدقيق ، انها زائفة : سواء
« انصورت غزاً ام غولاً ، فليس تصوري لاحدهما ، باقل صدقاً من
« تصوري للآخر . ولا خوف كذلك ، من ان يتطرق الخطأ ، إلى
« الاهواء و الارادات ، لان استنهاي لاشياء رديئة ، او لاشياء لا
« وجود لها ، هو امر صحيح لا خطأ فيه

٨ - فما هو سبب الخطأ إذن؟

« لم يبق إذن الا الاحكام وحدها ؛ ولا بد لي من ان اكون على حذر
« شديد ، كي لا اساق الا الخطأ فيها . ولكن اهم ضروب الخطأ ، الذي
« يقع في الاحكام - واكثرها شيوعاً - مصدرها حكمي بان الافكار
« التي في ذهني ، مشابهة ومطابقة لاشياء خارجية . فاذا اعتبرت
« الافكار احوالاً من احوال فكري (دون ان احاول ربطها بشيء
« خارجي) كاذب الخطأ ينتهي عنها .

٩ - ثلاثة انواع من الافكار ، هي فينا .

« يبدو ان بعض هذه الافكار مفعول في (١) وبعضها غريب عني

١ - هي الافكار الفطرية Idées Innées

« مستمد من الخارج (١) ، والبعض الآخر ولبد صناعي واختراعي (٢) .
 « فمن حيث ان لي قوة ، على تصور ، ما ليس عموماً ، شيئاً او حقيقة
 « او فكراً ، يبدو لي اني لم استمد هذه القوة ، الا من جبلتي وفكرتي
 « الخاصة . ولكن ، اذا سمعت الآت ضجة ، او رأيت الشمس ، او
 « احسست بالحرارة ، حكمت بان هذه الاحاسيس تجيئني من اشياء
 « موجودة في الخارج . ويبدو لي اني ، ان غرائس البحر الفاتحة ،
 « والحيل ذات الاجنحة الطائرة ، وسائر ما شاكلها من تلفيقات الخيال ،
 « هي من صنع نفسي واختراعها . ولكنني قادر ايضاً على ان افزع نفسي
 « بان هذه الافكار جميعاً ، هي من جنس تلك التي اسميها غريبة عني ،
 « وآتية من الخارج ، او انها جميعاً منطوية في ، او انها جميعاً من
 « صناعي : اما الواقع فهو اني لم اهتم بعد ، الى حقيقة مصدرها ، بطريقة
 « واضحة . واهم شيء يجب ان افهم به ، في هذا المجال ، هو النظر في
 « الافكار ، التي تبدو لي آتية من موضوعات خارجة عني ، لا عرف اي
 « الاسباب فحمني على الاعتقاد ، انها شبيهة بتلك الموضوعات .

١٠ - سيان افندي بان الافكار التي تبدو آتية من الخارج ، هي
 شبيهة بالاشياء الخارجية .

« يبدو لي ان هذا الامر ، قد استفدته من الطبيعة : هذا هو السبب
 « الاول . اما الثاني فهو ان هذه الافكار ، التي اجدها في نفسي ، لا
 « تعتمد على ارادتي ، لانها كثيراً ما تخطر لي على الرغم مني . فانا الآن

١ - هي الافكار الحادثة او العارضة Idées Adventices

٢ - هي الافكار المصطنعة او المخترة Idées Factices

« اشعر مثلاً بالحرارة ، سواء اردت او لم ارد ، ولذا اقنع نفسي ان هذا
 « الشعور بالحرارة ، او هذه الفكرة عن الحرارة ، قد حدثت في من شيء »
 « مغاير لي ، اي بواسطة حرارة النار ، التي اجلس على مقربة منها .
 « ولست ارى اقرب الى المعقول ، من ان اعلم بان هذا الشيء الغريب
 « عني ، دون سواء ، يطبع في شبيهه .

١١ - في ان السبب الاول ، غير مقنع .

« عليّ الآن ان ارى ، هل في هذه الاسباب ، الكفاية من القوة
 « والاقتناع . فحين اقول ، ان هذا الامر قد استفدته من الطبيعة ، اقصد
 « بكلمة الطبيعة ميلاً يجعلني على تصديقه ، ولا اقصد « نوراً فطرياً » يدلني
 « الي . ان هذا حق . هذان الاسلوبان من الكلام ، مختلفان اختلافاً شديداً ،
 « بعضهما عن بعض ، لاني لا استطيع مطلقاً ان اشكك في امر ، يرسدني
 « النور الفطري الي انه حق (كما ارشدني من قبل كيف استطيع ان
 « استخلص وجودي من شكّي) . ذلك لاني لا املك قوة ، او ملكة
 « سواء ، تجعلني اميز الصواب من الخطأ ، وتنبئني بان ما يقوله النور
 « الفطري انه حق ، ليس بالواقع حوالياً ، وتكون عندي في مثل منزله
 « من تقني . اما الميول ، التي تخيل لي ايضاً انها فطرية عندي ، فكثيراً
 « ما لامعت - حين كان يجب عليّ ان اخار بين الفضائل والردائل -
 « انها غالباً ما تدفعني الى جانب الشر ، ولهذا لا ارى داعياً الى اتباعها
 « في امر الصواب والخطأ .

١٢ - ولا السبب الثاني ايضاً .

« اما السبب الثاني - القائل ان هذه الافكار مستمدة من الخارج ،

« ما دمت لا اعتمد فيها على ارادتي - فانا لا اراه اكثر اقتناعاً . ذلك ،
 « لانه قد يكون في ملكة او قوة ، غير معروفة لدي بعد (كما ان
 « الميول ، التي تحدث عنها ، منذ هنيئة ، هي موجودة في ، دون ان
 « تكون موافقة دائماً لارادتي) تستطيع ان تحدث في هذه الافكار ،
 « دون معونة من الاشياء الخارجية . اقول اخيراً .. وان كنت مسلماً
 « بان الافكار حادثة من تلك الموضوعات - اني لا اجد ما يفرض ، ان
 « تكون مشابهة فاحسباً ، بل لاحظت ، على العكس ، في احوال
 « كثيرة ، ان هناك فرقاً كبيراً بين الموضوع وفكرته ؛ فانا اجد في
 « نفسي ، مثلاً ، فكرتين عن الشمس متباينتين كل التباين : احدهما
 « تصدر عن الحواس ويبلغني ان تدرج تحت جلس الافكار ، التي قلت
 « انما انها آتية من الخارج ، فتظهر لي الشمس بهذه الفكرة في غاية الصغر ؛
 « واخرى تستمدّها من ادلة علم الفلك ، اي من بعض معان مفسورة
 « في نفسي ، او من صنع انا على وجه ما ، فتظهر لي الشمس بها اكبر
 « من الارض اخفافاً كثيرة . ومن الثابت ، ان هاتين الفكرتين عن
 « الشمس ، لا يمكن ان تكونا معاً متباينتين للشمس عينها . والعقل
 « يداني على ان الفكرة المستمدة من ظاهرها ، مباشرة ، هي ابعد ما
 « تكون عن مشابهتها .

١٣ - لم تكن طريقي ، حتى الآن ، هي طريق اليقين ؛ اما الافكار ،
 من حيث هي ، فانها تتفاوت في الكمال .

(كل هذا ، يجعلني اعتقد ان سبيلي ، حتى الساعة ، لم يكن سبيل
 « حكم يقيني ، صدر عن تأمل ، بل كان اندفاعاً اعمى واهوج ، جعلني

« اعتقد بوجود اشياء خارجة عني ، ومغايرة لوجودي ، تستعين بحواسي
« او بآلة وسيلة اخرى ، لتبحث في افكارها وحورها ، ونطبع في نفسي
« الاشياء ونظائرهما .

«) وهنا يحظر بياني سبيل آخر ، للبحث فيما اذا كان بعض الاشياء ،
« التي لها افكار في نفسي ، هي موجودة في الخارج . اذا اعتبرت هذه
« الافكار ، انها النماء التفكير فقط ، لا ارى فيما بينها فرقاً ولا تبايناً ،
« ولما تبدو لي كلها صادرة عني ، على نط واحد . ولكن ، اذا اعتبرتها
« محورا للاشياء ، بعضها يمثل شيئاً ، وبعضها يمثل شيئاً آخر ، فبديهي
« ان تكون متباينة جداً . ولا شك عندي في ان الافكار ، التي تمثل لي
« جواهر ، تشمل على شيء اكثر وتحوي في ذاتها - اذا صح هذا
« القول - وجوداً موضوعياً اكثر من اي انها تشارك بالتمثل في
« مراتب اعلى من الوجود والكمال ، من تلك التي تمثل لي احوالاً او
« اعراضاً فقط ، ثم ان الفكرة ، التي انصورت بها لها - قوياً ، مالم يك
« ازلياً ، لا متناهي ، ثابتاً ، عالماً بكل شيء ، قادراً على كل شيء ،
« خالقاً لجميع الاشياء الخارجة عن ذاته - اقول ان هذه الفكرة ، تلك
« حقاً في ذاتها وجوداً موضوعياً ، اكثر مما تلك الافكار التي تمثل لي
« الجواهر المتناهية .

« ١٤ - يوجد في العلة الفاعلة ، من الوجود ، قدر ما يوجد في معلولها ،

« على اقل تعديل .

« ينبغي - كما ابان لنا الآن الدور الفطري - ان يكون في العلة

« النامة ، من الوجود ، قدر ما في معلولها ، على اقل تعديل ، اذ من اين

• يستمد المعلول وجوده ، الا من علته ؟ وكيف تستطيع العلة ان تده
 • به ، اذا كانت لا تملكه هي في ذاتها ؟ فينتج عن هذا ، ان العدم لا يمكن
 • ان يحدث شيئاً ، وان ما هو اكمل - اي ما يحوي في ذاته على قدر
 • اكثر من الوجود - لا يمكن ان يكون تابعاً ، ولا معتمداً على ما
 • هو اقل منه كلاً . وهذا حق وبديهي ، لا بالقياس الى المعلومات ،
 • التي لها ذلك الوجود الفعلي (١) او الصوري فقط ، كما يسيه الفلاسفة ،
 • ولكن بالقياس الى الافكار ، التي يكون النظر فيها مقصوداً على
 • الوجود الموضوعي ، كما يسمونه .

• للضرب مثلاً : ان الحجر ، الذي لم يوجد بعد ، لا يستطيع ان
 • يبدأ الآن في الوجود ، اذا كان لا يحدثه شيء يملك ، في ذاته - امراً
 • على جهة الصورة ، او على جهة الشرف (٢) - كل ما يدخل في تركيب
 • الحجر (اي ينبغي ان يملك الاشياء عينها الموجودة في الحجر ، او
 • اشياء اخرى ارفع منها) . والحرارة ، ايضاً ، لا يمكن ان تتولد في
 • شيء ، كان خالياً منها قبل ، الا بعلّة تكون من طراز ، او من رتبة ،

١ - اي الوجود خارج الذهن

٢ - بفرف ديكارت بين ثلاثة انواع من الوجود :

الوجود الموضوعي (objective) عنده ، هو الوجود الكائن في الذهن ، وهو
 يتميز كل التميز عن مفهومنا اليوم لكلمة الموضوعي (objectif) . والوجود الصوري
 او الفعلي (formelle) عنده ، هو الوجود الكائن خارج الذهن . اما الوجود
 الاشرف (éminente) فهو الذي يملك كل الواقع في الوجود الصوري ، او الفعلي ،
 وزيادة عليه .

٩
« او من جنس ، هو على الأقل معادل للحرارة في الكمال ، وفلس على ذلك سائر الاشياء . »

« واخبر الى هذا ، ان فكرة الحرارة - او فكرة الحجر - لا نستطيع ان نكون في ، اذا لم نضمها علة ما تحتوي ، في ذاتها ، قدراً من الوجود يعادل ، على الأقل ، ما اتصوره منه في الحرارة ، او في الحجر . فيليني - وان كانت العلة لا تنتقل الى فكري شيئاً من وجودها الفعلي او الصوري - الا توهم من اجل هذا ، ان وجود تلك العلة اقل بالضرورة ، بل يجب ان تذكر - لما كانت كل فكرة عملاً من اعمال الذهن - ان طبيعتها لا تستلزم من ذاتها اي وجود صوري ، سوى الوجود الذي تتلقاه ، وتستفيد منه الفكر او من الذهن ، (المنبثقة منه كمال من احواله ، اي كنمط او نحو من انحاء التفكير) . »

« ولكن ، لا بد بلا ريب - كي تحتوي فكرة ، على وجود موضوعي معين دون غيره - ان تنكسبه من علة يانفي فيها ، على الأقل ، قدر من الوجود الصوري ، يعادل ما تحتوي عليه تلك الفكرة من الوجود الموضوعي ، ذلك ، لاننا اذا افترضنا ، ان شيئاً يوجد في علتها ، وجب حينئذ ان تكون قد استفادته من العدم . ومن المحقق - مهما يكن من نقص في هذا النمط الوجودي ، الذي يكون به الشيء - على جهة الموضوع او (بالمثل) في الفهم بواسطة فكرته - اننا لا نقوى على القول ، ان ذلك النمط من الوجود ليس شيئاً ، ولا نقوى من باب اولي ان نقول ، ان تلك الفكرة مستمدة من العدم . »

« ويتبع كذلك ، الا تنوعه انه - ما دام الوجود ، الذي الحظه في

« افكاري ، هو وجود موضوعي فقط - ليس من الضروري ، ان يكون

« هذا الوجود نفسه على جهة الصورة ، او الفعل ، في تلك الحال : فكما

« ان هذا النمط من الوجود ، على جهة الموضوع ، يخص الافكار من

« حيث طبيعتها الذاتية ، كذلك نمط الوجود الصوري يخص حال تلك

« الافكار (اي عنها الاولى ، والرئيسية على الاقل) من حيث طبيعتها

« الذاتية . وعلى الرغم من القول ، ان فكرة ما يمكنها ان تولد فكرة

« اخرى ، فان ذلك لا يمكن ان يضي الى غير نهاية ، بل لا يمد في آخر

« الامر من ان نصل الى فكرة اولى ، تكون عنها شبه بنادج ، او

« باصل يتضمن على جهة الصورة ، او في الواقع ، كل الوجود او الكمال

« الموجود فقط على جهة الموضوع (او بالتأمل) في تلك الافكار .

« ان النور الفطري يرشدني الى ان اعرف ، معرفة بديهية ، كون

« الافكار في نفسي ، شبه بلاوجات او صور ، يمكن ان تقصر عن

« محاكاة كمال الاشياء ، التي اخذت عنها ، ولكن لا يمكنها ابدأ ان

« تحوي شيئاً اعظم واكمل .

« ١٥ - في اني لست الوحيد في العالم ، بل هنالك موجود آخر .

« وكما اعمت النظر ، واطلت الفكر ، في هذه الامور ، تجلت في

« صحتها بزيد من الوضوح والتمييز . واخيراً ماذا استخلص من هذا

« كله ؟ استخلص الامور التالية : اذا بلغت فكرة من افكاري ، درجة

« في الوجود او الكمال الموضوعي ، تجعلني اعرف بوضوح ، ان هذا

« الوجود - او الكمال - ليس في على جهة الصورة او الشرف ، وغير

قادر بالتالي على ان اكون ، انا نفسي ، علة هذا الوجود ، لزم ضرورة
 عن ذلك الا اكون انا وحدي في العالم ، بل يجب ان يكون هناك
 موجود آخر ، هو علة هذه الفكرة . واذا لم توجد في نفسي فكرة
 كهذه ، حينئذ لم يكن لدي اي دليل كاف ، لاقناعي بوجود شيء
 آخر سواي . لقد غلبت بالبحث عن هذه الادلة كلها ، ولكن لم
 استطع حتى الساعة ان اهتدي الى دليل آخر .

فمن افكاري - الى جانب تلك التي تمثلني انفسى ، ولا يمكن ان
 يوجد فيها ادنى صعوبة هنا - فكرة تمثل لي الهأ ، وافكار اخرى تمثل
 الاشياء الجسمية والجماد ، واخرى عن الملائكة ، واخرى عن
 الحيوانات ، واخرى تمثل لي اناساً من اشباعي ، اما الافكار التي تمثل
 اناساً غيري ، او حيوانات ، او ملائكة ، فاني انصور بسهولة ان
 تكون من المزج بين الافكار الاخرى ، التي تكون لدى عن نفسي ،
 وعن الاشياء الجسمية ، وعن الله ، حتى وان لم يكن سواي في العالم
 من اناس ، ولا حيوانات ، ولا ملائكة . واما الافكار عن الاشياء
 الجسمية ، فليست منبئاً فيها شيئاً بلغ من عظمتها ، وتقوّفها ، بحيث لا
 ابدو قادراً على ان احدها . ذلك ، لو اوغلت في نظرها ، والفحص
 عنها ، على نحو ما فحّصت افس عن فكرة الشمع ، اوجدت انه لا
 يوجد فيها الا قدر قليل جداً تصوره في وضوح وتميز ، عن الحجم
 والامتداد ، من حيث الطول او العرض او العمق ، والشكل الناتج
 عن نهاية هذا الامتداد ، والوضع الذي تأخذه الاجسام ، بعضها من
 بعض على اختلاف اشكالها ، والحركة ايضاً او تغير هذا الوضع . وقد

« يضاف الى هذه الاشكال الجسدية، الجوهر، والمدة، والعند اما الاشياء
 « الاخرى، كالصور، والالوان، والاصوات، والروائح، والطعوم،
 « والحرارة، والبرودة، والصفات الاخرى، التي تقع تحت اللمس،
 « فتكون في فكري على جانب كبير من الغموض، والابهام، بحيث
 « لا ادري اذا كانت صحيحة او زائفة - اي اني اجهل هل الافكار التي
 « اتصورها عن هذه الصفات، مثل لي اشياء موجودة في الواقع، او انها
 « مثل لي اموراً وهمية ليس لها وجود في الواقع - ومع اني قد
 « لاحظت، فيما تقدم، ان الاحكام وحدها هي التي يمكن ان يقع فيها
 « الزيف الصحيح، والشكلي، فقد يقع في الافكار ضرب من الخطأ
 « المادي، وذلك حين مثل ما ليس بشيء كانه شيء.

« لنضرب مثلاً: ان افكاري عن البرودة، والحرارة، قد بلغ من
 « بعدها عن الوضوح والتميز، بحيث لا استطيع ان اقول هل البرودة
 « هي حرمان الحرارة، او الحرارة هي حرمان البرودة، وعلى
 « هما صفتان واقعيان او هما غير ذلك. ولما كانت الافكار شبيهة
 « بـ (صور) او نسخ الاشياء) فلا يمكن ان نجد فكرة الا وهي تبدو لنا
 « بمثابة شيء من الاشياء. واذا صبح القول ان البرودة، ليست شيئاً
 « سوى انعدام الحرارة، كانت تسميننا لفكرة - التي مثلها لي كأنها
 « شيء واقعي، واجمالي - بالفكرة الزائفة، نسبة غير مجابة للصواب.
 « وذلك شأن الافكار الاخرى. ولكن يجب علينا ان نقول: ليس
 « ضرورياً ان اتسب اليها مبدعاً سواي، لان النور الفطري - اذا
 « كانت خاطئة، اي انها مثل اشياء لا وجود لها - يرشدني الى انها مبدعة

« عن العدم ، أي أنها ليست في ، إلا لأن طبيعتي ينقصها شيء ، ولأنها
« ليست قامة الكمال ؛ وإذا كانت صحيحة ، لست أرى لم لا أكون
« أنا مبدعها ، ما دامت تعرض علي قليلاً جداً من الوجود ، بحيث لا
« أستطيع أن أميز بين الشيء المثل والا وجود .

« أما الأفكار الواضحة المتميزة ، التي لدي عن الأشياء الجسمية ،
« فمنها ما يبدو لي أنني استطعت اقتباسه من فكري عن نفسي ، كالأفكار
« التي لدي عن الجوهر ، والمدة ، والعدد ، وما شابهها - فحين أفكر
« أن الخبز جوهر ، أو شيء قادر من ذاته على الوجود ، أو أنني أنا أيضاً جوهر ،
« (على الرغم من تصوري جيداً أنني مفكر لا ممتد ، وأن الخبز شيء
« ممتد لا مفكر ، وأنه يوجد لذلك فرق كبير بين التصورين) ، أرى أنها
« يبدو أن متفقين في أن كليهما يمثل جوهرًا - وكذلك حين أفكر أنني
« موجود الآن ، وحين أذكر أيضاً أنني كنت موجوداً فيما مضى ، وأنه
« نسيج في خواطر كثيرة مختلفة اتبين عددها ، عندئذ اكتسب من ذاتي
« فكرتين عن المدة والعدد ، واستطيع فيما بعد أن أنقلها إلى كل ما
« أريد من الأشياء . أما الصفات الأخرى ، التي منها تتألف الأفكار عن
« الأشياء الجسمية (أعني الامتداد والشكل والوضع والحركة)
« فالحقيقة أنها ليست في على جهة الصورة ، ما دمت شيئاً يفكر فقط ؛
« ولكن ، بما أنها ليست إلا أحوالاً من أحوال الجوهر ، وبما أنني أنا
« نفسي جوهر ، فقد تكون منظوبة في على جهة الشرف .

« لا يبقى إذن إلا فكرة الله وحدها ، لذا ينبغي أن ننظر هل فيها
« شيء لم يكن حدوده عني ، أنا نفسي . واقصد بلفظ الله جوهرًا

• لا متناهي ، ازيلياً ، منزهاً عن التغير ، قائماً بذاته ، محيطاً بكل شيء ،
 • قادراً على كل شيء ، قد خلقتني انا وجميع الاشياء الموجودة (ان صح
 • ان هنالك اشياء موجودة) . هذه الصفات الحسنى ، قد بلغت من
 • الجلال والشرف حداً يجعلني ، كلها اعمت النظر فيها ، اخضع مبلي الى
 • الاعتقاد ، ان الفكرة التي لدي عنها ، يمكن ان اكون انا وحدي
 • مصدرها . فلا بد اذن من الاستنتاج ان الله موجود ، لان فـكرة
 • جوهر لا متناه - وان كانت فكرة الجوهر موجودة في نفسي ، من
 • من حيث اني جوهر - ما كانت لتوجد لدي انا الموجود المتناهي ،
 • اذا لم يكن قد اودعها في نفسي جوهر لا متناه حقاً .

١٦ - في ان فكرة اللامتناهي ، اي الله ، هي لسبق لجميع الافكار
 التي لدينا ، وهي صحيحة واضحة متميزة .

• يجب القول اني انصور اللامتناهي بفكرة حقيقية ، لا بغيره السلب
 • لما هو متناه ، على نحو ما افهم السكون والظلمة ، بسلب الحركة
 • والضوء . ذلك لاني ، على العكس ، ارى بجلاء ، ان في الجوهر
 • اللامتناهي من الوجود الواقعي ، اكثر مما في الجوهر المتناهي ووبناء
 • عليه ، اجد ان فكرة اللامتناهي سابقة لدي لفكرة المتناهي ، اي ان
 • ادراك الله سابق لادراك نفسي ، اذ كيف لي ان اعرف اني انا
 • وارغب ، اي ان شيئاً ينقصني ، وانني لست كاملاً تمام الكمال ، اذا
 • لم يكن لدي اية فكرة ، عن وجود اكمل من وجودي ، عرفت
 • بالقياس اليه ما في طبيعتي من عيوب ؟

• ولا يصح القول ، ان هذه الفكرة عن الله ، قد تكون زائفة زيفاً

« مادياً ، واني قادر تبعاً لذلك ان استمدتها من العدم ، اي يمكن ان تكون
« في » ، لان في عيباً ، كما قلت فيما سبق عن فكري في الحرارة والبرودة ،
« وما شابهها » بل العكس هو الصحيح . فمن حيث ان هذه الفكرة ،
« هي فكرة واضحة جداً ومتميزة جداً - وتتضمن في ذاتها من
« الوجود الموضوعي ، اكثر من اية فكرة اخرى - لا يوجد اصدق
« منها او احق ، ولا اقل منها تعرضاً لشبهة الزيف والبطالان .

« اقول ان هذه الفكرة عن موجود ، مطلق الكمال ، لا متناه ،
« هي فكرة صحيحة جداً . فنجح - وان استطعنا ان نتخيل كون
« هذا الموجود غير موجود - لا نستطيع ان ننصور كون فكرته لا
« مثل لنا شيئاً حقيقياً ، كما قلت عن فكرة البرودة : ثم هي فكرة
« واضحة جداً ومتميزة جداً ، لان كل ما انصوره بوضوح وتبين ، مما
« هو حقيقي وصحيح ومتضمن في ذاته كلاً ، يدخل بنامه في هذه
« الفكرة . ولا جرم ان يكون هذا حقاً ، حتى مع الافتراض اني لا
« احيط باللامتناهي ، وان فكرة الله تنطوي على كثرة لا تحصى من
« الافكار ، التي لا استطيع ان احيط بها ، وقد لا يتيسر لي بلوغها بالفكر
« ابداً . ذلك ، لان من شأن اللامتناهي ان يعجز المتناهي عن الاحاطة
« به . ويكفي ان افهم ذلك جيداً ، وان احكم بان جميع الاشياء ، التي
« انصورها بوضوح ، واعرف ان فيها شيئاً من الكمال ، وربما ايضاً
« صفات اخرى كثيرة اجعلها ، هي في الله على جهة الصورة ، او على جهة
« الشرف . يكفي هذا ، لتكون الفكرة ، التي لذي عن الله ، اصح ما في
« ذهني من افكار ، واكثرها وضوحاً وتميزاً .

١٧ - لم تأتينا فكرة الله من العالم الخارجي .

« ولكن ، ربما سكنت انا شيئاً اكثر مما يحيل لي ، وربما كانت كل صفات الكمالات التي انسبها الى ذات الله ، موجودة في بالقوة ، على وجه ما ، وان لم تخرج الى حيز الفعل . ألم اتبين من قبل ، ان معرفتي تتدرج في الزيادة والتكامل ، وان شيئاً لا يحول دون ازديادها الى غير نهاية ، ولا سبباً يمنع - من بلغت هذا القدر من الزيادة والتكامل - ان اكتسب بواسطتها جميع الكمالات الاخرى ، التي في ذات الله . »
« ولست ارى الخيراً ، لم تكون قدرتي على اكتساب هذه الكمالات (اذا كانت هذه القدرة موجودة في حقي) غير كافية لاستحداث افكاري عن هذه الكمالات . »

« ولكن ، عندما ادقق النظر في الامر ، اتبين ان ذلك لا يكون ، لاسباب عدة : منها ان جميع هذه الميزات - وان صح كون معرفتي ترقى كل يوم في مراتب الكمالات ، وكون طبيعتي تنطوي على اشياء كثيرة بالقوة ، لم تتحقق فيها بعد فعلاً - لائت بسبب ، ولا تقرب اطلاقاً من فكري عن الله ، الذي يشتمل على كل شيء بالقوة والفعل معاً . والنمو عنه الذي تنمو معرفتي ، والازدياد الذي تزداده بالتدرج ، البس فيها ما يدل دلالة يقينية ، لا شك فيها ، على ان معرفتي ناقصة ؟ »

« اضف الى هذا ، اني لا افك عن الاعتقاد - مهما يكن من ازدياد معرفتي - انها لا تكون لا متناهية بالفعل ، لانها لن تبلغ ابداً درجة عالية من الكمالات ، تحول دون اكتساب المزيد من النمو . »

« ولكنني تصور الله لا متناهياً بالفعل ، بحيث يتسع إضافة شيء الى كماله
 « المطابق ، واخيراً ادرك جيداً ، ان الوجود الذهني لفكرة من الافكار
 « لا يحدث عن كائن هو موجود بالقوة ، فحسب - ليس لهذا اي معنى
 « بالحقيقة - ولكن عن موجود فعلي .

١٨ - ان استخدامنا الحواس هو الذي يفسدنا هذه الحقيقة .
 « اجل ، لا ارى في كل ما ابديته ، الآن ، شيئاً لا يسهل ان يعرفه ،
 « بالذوق الفطري ، كل من يريد ان يعين النظر فيه . ولكن ، عندما
 « ارضي عن انبياهي ، اجد ان صور الاشياء الحسية ، هي التي تلقي
 « علي غشاوة ؛ حيث لا اذكر بسهولة السبب ، الذي يقضي ان تكون
 « ففكرتي عن وجود اكمل من وجودي ، قد وضعها في
 « موجود هو اكمل مني بالواقع .

١٩ - في اننا لسنا ، نحن ، علة انفسنا
 « لذلك اريد ، هنا ، ان التجاوز هذا الامر ، لانظر هل في استطاعتي -
 « انما المالك هذه الفكرة عن الله - ان اكون موجوداً ، اذا لم يكن
 « هناك الله . من استغدت وجودي ، اذن ؟ قد يكون من نفسي ،
 « او من ابوي ، او من علل اخرى ، اقل كلاً من الله ، اذا لا يمكن ان
 « تصور شيئاً اكمل منه ، ولا كفوءاً له .

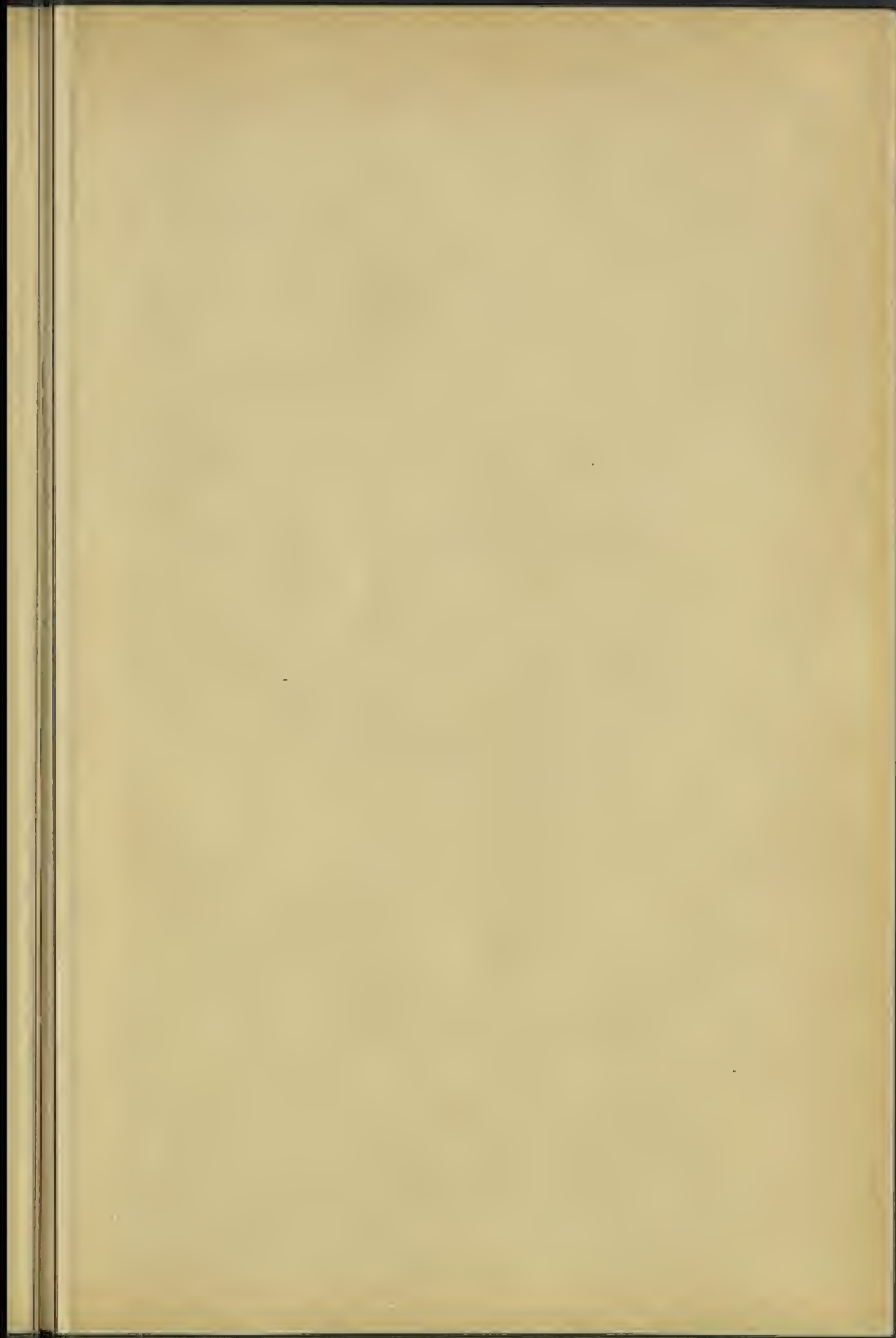
« ولكن ، لو كنت مستقلاً عن كل شيء حوائي ، وكنت ان نفسي
 « خالق وجودي ، لما جاز لي ان اشك في شيء ، او اشبه شيئاً ،
 « ولما كنت بالاجمال مفتقراً الى اي كمال ، لانني امنع نفسي ، اذ ذلك ،
 « كل كمال يخطر ببالي ، فاكون الهماً .

« ويجب ان لا يقع ، في ظني ، ككون الاشياء التي تنقصني اصعب
 « مثلاً ، بما انا مالك الآن . فمن البين ، على العكس ، ان خروجي من
 « العدم - انا الشيء ، ار الجوهر المفكر - اصعب تحقّقاً من اكتسابي
 « علوماً ، ومعارف ، عن امور كثيرة اجهلها ، وما هي الا اعراض
 « لذلك الجوهر المفكر ولا عجب ، فلو كنت قد منحت نفسي هذا
 « المزيد من الكمال ، الذي اتحدث عنه الان - اي لو كنت انا نفسي
 « خالق نفسي - لما ضللت على نفسي بشيء من الاشياء التي
 « هي ايسر مثلاً (ككثير من فروع المعرفة ، التي اجد ان طبيعتي
 « قد حرمتها) ولا بصفة من الصفات المنظورة في الفكرة ، التي تقوم
 « على الله ، لانها لا تبدو لي اصعب خلقاً او اكتساباً . وار ان صفة منها
 « كانت اصعب اكتساباً ، لبثت في كذلك ، دون ريب ، (على فرض
 « اني كنت - انا نفسي - مصدر الاشياء الاخرى التي املكها) ، لانني
 « اتبين حينئذ في هذا ما يجد من قدرتي » .

التأمل الثالث

من كتاب « التأملات »

اليوم الخامس
في العالم
أو اليقين الثالث



في حوزة ديكارت ، الآن ، حقيقتان ثابتتان ، لا يمكن للشبكات
الماكتر ان يزعزع اركانها . لانها صادرة عن مباشرة عن الفكر البدهي
الواضح المتميز . هاتان الحقيقتان هما النفس والله . انا افكر اذن انا
موجود - وانا موجود اذن الله موجود .

وليفيق بوجود الله مركز ممتاز في فلسفة ديكارت ، لان التثبت من
وجود الله ، هو الذي اجساره لغوة ، القائمة بالشك ، بين العالم
الخارجي . فقد صار بقدور ديكارت ، منذ الان ، ان يطعن الى الكون
بتلق مطلقة . ان هذا الشعور بوجود العالم الخارجي هو بدهي واضح
متميز . وكل ما هو بدهي واضح متميز ، لا شك فيه ، يتبع في النفس
من اذن الله . وقد مرت بنا ان الله صادق لا يخادع . فلا خوفه على
ديكارت ، بعد الان ، من الانطلاق في ابعاد العالم الخارجي ، لدوس
خصائصه ، شريطة ان يأخذ دائماً بالاهتمام البدئية الواضحة المتميزة . فاذا
سها بال ديكارت ، مرة واحدة ، عن ان يستدير بضوء هذه القاعدة
الاولية ، فانه في غياهب الظنون ، وكان هو المسؤول عن ضلاله ، لانه
ذو ارادة حرة . اما الله فلا لوم عليه ، لانه وهب الانسان عقلاً يميز
الحق من الباطل . اذن على الارادة ان لا تسرع في احكامها ، قبل ان
تستقبل النور الذي يزودها الله بالادراك .

في عتقي ميل طبيعي الى الايمان بوجود العالم ، والله لا يضع في مثل
 هذا الميل الفطري ، ان لم يكن ثمة موضوع حقيقي لهذا الميل . ان الله
 صادق لا يخادع . فشعوري بان العالم كائن ، لا ينبجهم عن ارادتي . اذن
 يجب التسليم بوجوده في الخارج . هنا لم يعد يعباً ديكارت باخطاء الحواس ،
 وضلالات الاحلام ؛ لأن مقابلة الحواس بعضها ببعض ، وحكمها على مسن
 العقل ، يقوم عوج الخيالات . فلا يختلط المنام باليقظة ، بعد الان ، لان
 الاول يتصف باضطراب الصور ، والثاني يتميز باتساق الاحساسات ،
 فيما بينها . قال في التأمل السادس : لقد ظهر لي ان هذه المعاني لا يمكن
 ان تكون صادرة عني ، وان هناك اشياء خارجية قد احدثتها في نفسي .

•

الامتداد . الان ، وقد تحقق ديكارت من وجود العالم الخارجي ،
بالاستناد الى ما وضعه الله في عتقه ، من ميل الى الايمان به - والله
صادق لا يخادع - عليه ان يستنزل هذا العالم بوحاً عن حقيقته ، لا بـ
الايمان بوجود العالم لا يكفي وحده ، بل يقتضي معرفة اصوله وفروعه .
ولا بد لنا في سبيل تحديد العالم ، من ان نأخذ مثلاً خبره ديكارت ذاته ،
نحيط به التام دفعة واحدة عن نظريته بخصوص المادة . قال في التأمل
الثاني :

• لنأخذ مثلاً هذه القطعة من شمع العسل ، ولم تقض على استخراجها
 • من الخلية غير زمن قصير . هذه القطعة ، مازال فيها بقية من اربيع
 • الزهور التي اقتطفت منها : فلولها ، وحجمها ، وشكلها ، هي اشياء

« ظاهرة للعين . هي جامدة ، باردة ، يسهل علينا ان نتناولها باليد . اذا
« نقرنا عليها ، خرج منها صوت . وعلى الجملة ، فاننا نجد فيها جميع
« الاشياء التي نجعلنا نعرف الجسم معرفة متميزة .

« ولكن بينما انا افكلم ، اذا بها توضع قرب النار ، فيتطاير ما بقي
« من طعمها ، وتلاشي رائحتها ، ويتغير لونها ، ويندب شكها ، ويزيد
« حجمها ، وتصير من السوائل ، وتسخن حتى يسكاه يصعب لمسها ، فلا
« ينبعث منها صوت ، منها تنقر عليها . ازال الشععة هي ذاتها بعد هذا
« التغير ؟ الحق انها باقية ، ولا احد يستطيع ان ينكر ذلك ، او يحكم
« حكماً مخالفاً . اذن ما هو الشيء ، الذي كنا نعرفه في قطعة الشمع
« معرفة شديدة التميز ؟ لا شيء يقبنا من كل ما لاحظته فيها ، عن طريق
« الخواس ، اذا انت ما وقع منها تحت حواس الذوق ، او الشم ، او
« البصر ، او اللمس ، او السمع ، قد تغير كله ، في حين ان الشععة ذاتها
« باقية . قد يكون الامر ما ارى الآن ، اعني ان هذه الشععة
« ليست تلك الحلاوة التي في العسل ، ولا ذلك الاربيج الزكي الذي يفوح
« من الازهار ، ولا ذلك البياض ، ولا ذلك الشكل ، ولا ذلك
« الصوت ، وانما هي جسم كانت يلوح لي منذ قليل محسوساً في هذه
« الصور ، وهو الآن محسوس في صور اخرى . ولكن ما هو ، على
« التدقيق ، الشيء الذي التخليل ، حين انصور الشععة على هذا المنحدر ؟

« لننظر في الامر بامعان : ولنستبعد كل ما ليس من خواص الشععة ،
« لنرى ما يبقى بعد ذلك . لا يبقى حقاً الا شيء ممتد لين متحرك ،
« ولكن ما معنى اللين والمتحرك ؟ ليس معناه اني التخليل قطعة الشمع ،

« لكونها مستديرة ، قابلة لأن تصير مربعة ، أو ان تنتقل من شكل
 « مربع الى شكل مثلث ؟ ان الامر ليس كذلك بته ، لاني انصورها
 « قابلة من هذه التغيرات عدداً كثيراً لا يحصى . فتصوري للشعلة اذن
 « ايس قوّة الخيال ، فما هو ذلك الامتداد ؟ اليس مجهولاً لدي
 « ايضاً ؟ لانه يزيد عند ذوبان الشعلة ، ويزيد اكثر عندما تذوب تماماً ،
 « ويزيد اكثر واكثر ايضاً ، عندما تغلي حرارتها . فانا لا انصور ماعية
 « الشعلة تصوراً واضحاً ، مطابقاً للحقيقة ، اذا كنت لا افترض ، انها
 « تأخذ ، وفقاً للامتداد ، الحياء شئ لم نخطر قط على خيالي . فلا بد من
 « التسليم اذن بان خيالي عاجز عن ان يدرك ماعية هذه القطعة من الشمع ،
 « وانا الذي يدركها هو ذهني وحده . »

ماذا نستنتج من هذا المثل المشهور ؟ نستنتج نظرية ديكارت الآتية الى
 العالم الخارجي . وهذا يعني في عرفه ان الشعلة ليست الرائحة ، ولا اللون ،
 ولا المقاومة ، ولا الشكل ايضاً . هذه الصفات غير واضحة في الذهن ،
 لانها ترجع الى الحواس ، وتتغير بتغيرها . هي اتصالات ، لهذا كانت
 غامضة ، لا تصلح لأن تستخدمها اساساً ومبدأ ، كي نعرف ماعية المادة .
 هي صفات ثانوية . فماذا يبقى من الشعلة ؟ اذن ، بعد هذه الصفات
 الحسية ؟ يبقى ان الشعلة امتداد ، والامتداد هو الصفة الرئيسية المشتركة
 بين الاجسام . هو جوهر المادة ، المستقل تام الاستقلال عن جوهر النفس .
 والامتداد المعني هنا ، ليس الامتداد الحسي الذي ينصوره الخيال ،
 لكنه الامتداد الذهني المجرد ، الذي يتكون ماعية المادة ، منها تنوعت
 الاجسام ، اي انه فضاء هندسي . واليك اهم خصائصه :

١ - ان الامتداد فضاء غير محدود ، لا يحيط به الا امتداد آخر . فهو
اذن لا متناه ، اي اننا نستطيع ان نتصور وراء الامتداد ، الذي
نخيله ، امتداداً ثانياً ، وثالثاً ، ورابعاً ، الى ما لا نهاية له .

٢ - ان الامتداد منجانس ، اي انه يقسم الى اجزاء قابلة بدورها ، منها
كانت صغيرة ، الى الانقسام اجزاء اخرى . اذن لا وجود لذرات
لا تجزأ .

٣ - ان الامتداد مادة ، كما ان المادة امتداد ، اي ان المادة والامتداد
شيء واحد . وهذا يعني انه لا وجود للخلاء ، اذ اشلاء امتداد لا
مادي . وهذا مناقض لذاته ، كما يتحدث عن دائرة مكمبة .

٤ - الامتداد امتلاء . وحركة الاجسام تفسر بانها حركة دائرية ،
لان الجسم المتحرك يدفع بحركته الجسم المجاور له ، كي يشغل
مركزه ، فتعود الحركة في النهاية الى النقطة التي انطلقت منها .

الحركة . اذا كان الامتداد محض المادة ، فالحركة محض الامتداد ، لان
المادة متحركة حركة دائمة . واذا كان للامتداد منطق ، فهذه حركة منطق
ايضاً ، لا يعني ان نقض بصرافه ، في هذا السبب ، تكملة لدرس
البيانات ديكاوت . ويمكن تلخيص هذا المنطق الحركي بست قواعد :
١ - لم توجد الحركة في المادة ، الا بأمر الله ، لان المادة جسامدة في
الاصل .

٢ - لا بد للحركة من اتجاه نفعه ، ومن سرعة تسير موجبها .
٣ - لا يزداد على الحركة حركة اخرى ، وهكذا ايضاً ، لا تنقص منها

حركة . ان الحركة في الكون مقدار ثابت ، لأنها من الله ، والله
كامل لا يتغير ولا يقبل .

٤ - ان كل شيء يبقى على الحالة التي هو فيها ، ما دام لم يتعرض له ما
يغيره .

٥ - ان كل جسم يتحرك ميل الى البقاء في حركته على خط مستقيم .

٦ - ان الجسم المتحرك ، اذا التقى بجسم اضعف منه ، لا يفقد شيئاً من
حركته . اما اذا التقى بجسم اضعف منه ، بحيث يجره ، فانه يفقد

من الحركة مقدار ما يعطي هذا الجسم الاضعف

هذا هو المنطق الحركي الذي خطه الله . وقد كان من جراء هذه

الحركة تركيب ثلاثة عناصر : ان احثكك مختلف اجزاء الامتداد بعضها

ببعض يبري اطرافها ، ويحفظها ، كما تبرى حبات القمح وتسحق تحت

حجر الرعي . فينتج عن هذا الاحثكك غبار ، او هباء خفيف ، ناعم

لغاية . وقد سمى ديكارت هذا الغبار بالمادة اللطيفة ، لأنها تنتقل بسرعة

هائلة ، عند اقل اصطدام . هذه الاجزاء من الاثير اللطيف ، او المادة

اللطيفة ، لا يمكن فصل بعضها عن بعض . عنها يصدر الضوء والنسار ،

فتتكون الشمس ، والنجوم ، والارض ، وسائر الكواكب ،

والسيارات الفلكية . ثم يأتي العنصر الثاني ، وهو الهواء المتكون من

ذرات صغيرة جداً . اما العنصر الثالث ، فيتكون من احثكك اجزاء

الامتداد ، التي فصل الله بعضها عن بعض ، منذ البدء . هذه الاجزاء

تتكون اجساماً ضخمة كتلاً متساكاً بقوة عناصر القرب . فنأخذ بهذا

العمل شكل كرات صغيرة . من هذا العنصر الثالث تتكون العناصر

السائدة والعناصر الصلبة .

أليس الغرض ، ههنا ، أن نوافق ديكارت في مسهب أبحاثه الطبيعية .
وانما نريد أن نأثي على زبدة نظراته الآلية في العالم المادي . وقد أوردنا
أهم خطوط طبيعياته . فلم يعد علينا الآن ، بعد هذه العجالة ، إلا أن
نظهر قسمة الخطوات العملاقة التي دفع بها ديكارت العلم إلى الامسام ،
بفصل الانقلاب الذي أحدثه . ولا بد لنا ، في هذا المجال ، من أن نلقي
لغة سريعة على العلوم قبل ديكارت .

أرسطو وديكارت

كانت طبيعيات أرسطو هي السائدة قبل ديكارت . والنظرة
الأرسطية في الكون تقول أن العادة كيفة . لهذا ، لم يختلف كثيراً
فهم أرسطو لمظاهر الكون ، عن فهم القدماء لها اسطورياً . فقد كانت
الإنسان الأول يؤمن بوجود مثبتات في الاشياء ، أي قوى سحرية
تكمين فيها ، لتحركها وتدفعها من الداخل . وهكذا تنمو البينة لأن
فيها نفساً نباتية ، وبحس الحيوان لأن له نفساً حيوانية ، ويقع الحجر من
الأعلى إلى الأسفل ، لأن فيه طبيعة تدفعه إلى تحت ، وتتألف الاشياء
وتتفقر ، لأن فيها ماهيات تجعلها متألفة مرة ومتنافرة طوراً . كانت
الإنسان القديم يعتقد أن للاشياء اعراضاً وطبائع . لهذا يربطها اجناساً
ولواعداً . وقد ظن أرسطو ، الذي أعطى لهذا الاعتقاد شكه المنطقي
الكامل ، أن تعليل مظاهر الكون على هذا النهج ، هو التعامل الأصح .
فقال بأن كل شيء يتألف من صورة تحدد طبيعته ، ومن مادة تساعد على
البقاء . فكلمنا أراذلت يعلل شيئاً من الاشياء ، نسب البنية صورة

خاصة تجعله ما هو ، في حالته الحاضرة ، ومادة جوهرية تكون بمنزلة
قوة خفية ، يندرج بها تحت نوع شامل . فطاولة ، مثلا ، حادثة خاصة ،
هي التي تجعل منها هذه الطاولة ، لا ذلك ، ومادة جوهرية هي طاوليتها .
هذه الطاولة هي ثابتة نفس ، او كيف لطاولة . وقس على هذا في
جميع الاشياء ، فساعة الساعة ، وبفسجية البنفسج ، ونباتية النباتات ،
وحوانية الحيوان ، طبائع او كيفيات ، نستطيع بها ان ندرك اشياءها
ادراكا علميا حائلا . فاعلمنا الا ان نزيد على الشيء ، مهما كان جنسه ،
بهاء وناه او مبروطة ، ليصبح قوة خفية او كيفا .

ثم جاء ديكارت بنظرة علمية اصح . ففسر الوضع القائم ، ايرفعه
على اساس ايجابية ، ما زالت ، حتى يومنا الحاضر ، الركيزة المعترف بها .
لقد عاله ما رأى من عوج في طبيعيات ارسطو ، المنبئة على الكيف .
لان الكيف لا يصلح ان يكون اساسا للعلم . ان العلم يقوم على السببية ،
وهذا لا يحصل الا عن طريق الكم ، اي العد والقياس . الكيف صفة ،
والصفة لا تخضع للتجزئة . فطاولة الطاولة ، لا نستطيع ان نكسرها
الى اجزاء تقاس . لذا رأى ديكارت ان يطوي فكرة الماهيات ، او
الكيفيات ، ليتخذ الكم تفسيرا للكون . هذا المبدأ ، يرجع كل شيء الى
امتداد متجانس ، يمكن تجزئته الى اقسام تتعادل ، فتقاس . بالامتداد
نصل الى الجبرية ، اذ يصبح في مقدورنا ان نحول الاشياء الى اشكال
هندسية ، تقاس حركاتها ، ويعتبر عنها بالارقام والاعداد . بالامتداد
تتحول الطبيعيات الى رياضيات ، فلا تعود مجرد احتمالات ، بل تصبح
علم الضروريات . ان المادة جامدة لا حياة فيها . هي امتداد خاضع

لاحكام هندسية .

عود وايضاح

لم يكشف ديكارت باقرار الآلية (١) (Le mécanisme) في العالم المادي ، ولكنه طبقها على الكائنات العضوية ، كما افننا الى ذلك ، باقتضاب ، في حديثنا عن حساسية النفس . وجدير بنا ان نعود الى هذه الناحية ، لنشبعها درساً ، بعد ان بسطنا الآلية الديكارثية .

مر بنا ان ديكارت ثنائي النزعة ، اي انه لم يثبت غير واقعين احليين هما : النفس والمادة . ثم حدد النفس بالفكر الواعي . وما عدا ذلك فهو امتداد ، اي مادة ، والمادة جامدة لا يمكن فيها شيء مما سمى بالطبع او المادية . وهذا يعني ان المادة امتداد تتحرك اجزائه وفقاً لسيببية محكمة قوانينها . فجسم الانسان ، والحيران ، والنبات ، والصخور ، يشابه بعضه بعضاً ، ويتألف من عنصر اساسي واحد ، هو الامتداد . واختلاف هذه الاجسام ، بعضها عن بعض ، هو وليد الاعراض ، اي انه ناتج عن الشكل ، والحجم ، والحيز ، والحركة . الا انها تتلاقى كلها في صفة رئيسية ، هي الامتداد ، كما تتفق الانفس ، في الصفة الجوهرية ، التي هي الفكر الواعي المحر ، ونفساين في الاعراض الناشئة عن الالهواء . ان هذين العنصرين - الفكر الواعي والامتداد الجبري - يختلفان اختلافاً شديداً ، بحيث يستحيل على الفكر ان يتمده ، وعلى الامتداد ان يفكر . ان الامتداد لا يتصف بالفكر ، والفكر لا يتصف بالامتداد . ومتى قلنا مادة وامتداداً ، عنيانا بهذا

(١) نترجم mécanisme بالية ، و machinisme بالآلية

كل ما لا يتدرج تحت الفكر . هكذا عكس ديكارت الوجود جهتين
متباينتين : النفس والمادة .

ان كل المتعضيات (Les organismes) آلات فقط . وهذا يعني
ان جسم الانسان لا يختلف عن جسم الحيوان . هما سواء بسواء . وقد
اعتبر ديكارت الدم اصل الحياة الناشئة عن دورانه ، معاكساً في ذلك
« هارفي » الذي ارجع الدورة الدموية الى انقباض جدران القلب . ان
حرارة القلب هي التي تدفع الدم نحو الرئتين بخاراً يبرد ، هناك ، فيتحول
ثانية الى سائل يعود نحو القلب ، حيث يوزع في الشرايين والعروق
بواسطة القنوات الشعرية ، ومن ثم يرجع الى القلب . اما الدم المذهب
الى المخ ، فانه يصل دافئاً ، ليبرد هناك وينقى من الارواح الحيوانية ،
التي وصفناها بأنها ذرات دموية تجري في الاعصاب . فاذا تأثرت
الاطراف المحيطة بهذه الاعصاب ، عن طريق الاحتكاك بالخارج ، اعتزت
هذه الارواح الحيوانية ، وتسرب هذا الاعتزاز الموجي الى المخ ، الذي
يعطي اوامره الى الاعصاب . لتفعل ما ينلي عليها . وهكذا تصدر
الاعصاب بدورها الاوامر الى العضلات . فتتحرك هذه حركة تتفق
وارادة المخ ، لتود بذلك على الخارج . ان الدجاجة التي ترى الثعلب لا
تهرب عن خوف ، لان اخوف شعور ، والشعور بده تفكير ، والنفس
الانسانية وحدها تفكر . ولكنها تهرب كما لو كانت خائفة ، اي ان
المخ ، وقد رأت الدجاجة الثعلب ، يوق اوامره الى الاعصاب لتحرك
عضلات رجليها ، فتوكض الدجاجة هرباً من الثعلب ، كأنها تفر من
الموت عن فكر يعني ما يقوم به . ان كل هذا يحدث دون ان يكون

تة شعور أو فكر . والحيوانات كلها على هذا النمط ، أي أنها آلات محضة ، تفعل بالضرورة ، وتجب عنه بطريقة انوماتية . وقد انتشرت عادة غريبة في عصر ديكارت ، من اتباعه ، هي تعذيب الحيوانات تعذيباً قاسياً ، يدل على أن الانسان المعذب نحو من الرحمة ، ليعرفوا بذلك على أنهم لا يؤمنون بوجود روح شاعرة في الحيوان . إذن يجوز لهم تعذيبه . أن الحيوان آلة تختلف عن الآلات ، التي يصنعها الانسان ، في أنها أكثر تعقيداً . فلو تمكن الانسان من أن يصنع كلباً ، بدقة ، يجمع فيه مجمل الحركات والأشكال ، التي نراها في كلب طبيعي ، لما كان من فرق بته بين الكلب الطبيعي والكلب المصنوع .

بقي علينا أن نلمح إلى شيء ، وهو أن النفس لا تستطيع أن تحرك الجسم بالمعنى الصحيح ، ففي الجسم مقدار من الحركة المعينة ، منذ البدء ، تعجز النفس عن أن تضيف إليها حركة جديدة ، لأنها تعاكس إذ ذاك القانون الحركي الأول القائل : أن في الطبيعة حركة ، لا تزيد ، ولا تنقص . أن الجسم جزء من الطبيعة وهو مادة مثلاً . إذا كانت الحركة موجودة فيه ، منذ البدء ، لتسيرها النفس في وجهات مختلفة ، دون أن تتمكن من خلق حركة جديدة فيه .

وحدة العلوم والهندسة التحليلية

من أهم نتائج تبسيط مظاهر الكون ، وإرجاعها آخرها إلى امتداد يتحرك ، هو تركيز العلوم كلها على قاعدة مشتركة فيما بينها ، وهذا يعني أن المعارف الانسانية في نظره ذات طمة ، تستمد جوهرها من صميم واحد . وقد شبه ديكارت الفلسفة بشجرة : جذورها الميتافيزيقا ،

وارومتها الفيزيكا ، واغصانها الخارجة من هذه الارومة ما تبقى من
العلوم : وهي ثلاثة الطب ، والميكانيكا ، والآداب . هنا مجلي نبوغه في
تاريخ العلوم . فقد كان هذا التوحيد ، اي رد المادة الى الامتداد ،
افضل الصيغ التي ساعدته على ان يمزج بين الهندسة والجبر في علم واحد ،
اطلق عليه فيما بعد اسم الهندسة التحليلية . *La géométrie analytique* .
ان كل شيء في الكون يرد الى معادلة هندسية جبرية ، اي ان
ديكارت كان ينظر الى الكون نظرة رياضية محضة . ان الطبيعة كلها
اشكال هندسية ، تنقسم ، وتتحرك ، وفقاً لنواميس جبرية . قال :
« ان العالم كتاب صنف بلغة رياضية . والانسان لا يستطيع ، بدون
هذه اللغة ، ان يفهم كلمة واحدة من كتاب العالم » . هذا ما قاله ديكارت ،
وهذا ما آلت اليه اليوم العلوم الاختبارية ، وبعض العلوم الادابية ،
كالالاقتصاد ، والاجتماع . ان كل العلوم تحاول ان تسلك طريق
الرياضيات . وهذا اكبر دليل على عبقرية ديكارت القذة ، التي استطاعت ،
في ذلك الحين ، ان تسبق الاجيال بخطى جبارة ، لتعالج العلوم بالطريقة ،
التي اخذت من بعده ان تقاس بها .

مقتطفات مقاله ويكارت

١

١ - يجب علينا ، قبل النظر في وجود الاشياء المادية ، ان نبحث
الافكار التي لدينا عنها ، أمتيزة هي أم غامضة .

« عليّ ، الآن ، ان انظر في امور كثيرة اخرى ، تتعلق بصفات
« الله ، وبطبيعة ذاتي ، اي بطبيعة روحي . وقد اعود الى بحث هذه
« الامور ، مرة اخرى ، اما الآن ، فاهم الذي يجب ان اصنع » - وقد
« بينت ما ينبغي فعله ، او اجتنابه ، للوصول الى معرفة الحقيقة - هو ان
« احاول الخروج ، فاخلص نفسي من جميع الشكوك ، التي اثابتني ،
« في هذه الايام الاخيرة ، وان اري اذا كنت استطيع ان اعرف
« الاشياء المادية معرفة يتيبة . ولكن ، قبل ان انظر في امكان وجود
« اشياء كهذه ، خارج ذاتي ، يجب علي ان ابحت معانيها ، من حيث
« وجودها في فكري ، لاري ايها متبخر ، وايها غامض .

٢ - لدينا فكرة واضحة متميزة عن الامتداد ، في طوله ، وعرضه ، وعمقه .

« ان اول ما تخيله ، هو ذلك الكم ، الذي شاعرت تسميته بين
« الفلاسفة » بالكم المتواصل ، او بالامتداد طولاً ، وعرضاً ، وعمقاً ،
« الكائن في ذلك الكم ، او بالآخرى في الاشياء ، التي نصفها به ، يضاف
« الى هذا ، اني قادر على ان احصي فيه اجزاء كثيرة مختلفة ، وان انسب
« الى كل جزء منها جميع انواع المقادير ، والاشكال ، والمواضع ،
« والحركات ، وقادراً اخيراً على ان اعين ، لكل واحدة من هذه
« الحركات ، جميع انواع المدة .

٣ - لدينا فكرة واضحة عن الارقام ، والاشكال ، والحركة .

« ولا يقف الامر عند معرفتي هذه الاشياء ، بوضوح ، حين انظر
« فيها كذلك ، بوجه عام . ولكن ، اذا انتهيت بعض الشيء ، فاني اهتدي
« الى ما لا يحصى من صفات الاعداد ، والاشكال ، والحركات ، وما
« شابهها ، التي تظهر حقيقتها بقدر عظيم من البساطة ، وتلائم طبيعتي ملائمة ،
« بخيل لي - عندما اكتشفها - اني لم اتعلم شيئاً جديداً ، وانما تذكرت
« ما كنت اعلمه قبلاً ، اعني اني اذكر كنت اشياء كانت في ذهني من قبل ،
« وان لم اوجه اليها فكري بعد .

٤ - لدينا افكار عن اشياء كثيرة ، طبيعتها صحيحة ثابتة .

« والذي يستحق الاهمية بئس كان ، هنا ، اني اجد في نفسي عندئذ لا
« يحصى ، من الافكار عن اشياء معينة ، لا يصح اعتبارها عدماً محضاً
« - وان لم يكن لها ، ربما ، وجود خارج فكري - ، وهي ليست من

« صنعي ، على الرغم من قدرتي على ان افكر فيها ، او لا افكر ، هذه
 « الافكار ، لها طبيعتها الحقيقية الثابتة . مثال ذلك ، حين الخيل مثلاً .
 « هذا المثلث . وان كان غير موجود خارج ذهني . لا يخلو الامر من
 « ان له طبيعة ، او صورة ، او ماعية محددة ، ثابتة ، خالدة ، ليست من
 « اختراعي ، ولا معتدة على ذهني بته . ويبدو ايضاً اننا قادرون على
 « البرهنة ، عن خواص مختلفة لهذا المثلث ، كأن تكون زواياه الثلاث
 « مساوية لقائمين ، وان تكون الزاوية الكبرى مقابلة لاضلع الاكبر ،
 « وخواص اخرى كهذه . التيها فيه الآن . سواء اردت ذلك ام لم
 « ارد . بقدر عظيم من الوضوح ، والبساطة ، مع ان هذا الامر لم يحظر
 « ببالي بته ، حين تخيلات مثلاً ، لأول مرة . ولذا لا يمكن القول ، ان
 « هذه الخواص هي من صنعي واختراعي .

« - ان الافكار عن هذه الاشياء ، لم تأت من الخواص ، وهي
 بالضرورة صحيحة .

« ولا وجه لي كي اعترض ، هنا ، بان هذه الفكرة عن المثلث ، قد
 « ترد على ذهني بواسطة حواسي ، لا في رأيت - في بعض الاحيات -
 « اجساماً ذات شكل ثلاثي الزاوي ، باستطاعتي ان ارسم في ذهني ، ما
 « لا يحصى من الاشكال الاخرى ، دون ان تقوم لدي اية شبهة ، في ان
 « حواسي ما وقعت عليها ابدأ . ومع ذلك ، لقي مقدوري ان اثبت
 « خواصاً مختلفة . تتعلق بطبيعتها ، كما تتعلق بطبيعة المثلث - كلها صحيحة
 « بلا ريب ، ما دمت انصورها بوضوح وثيق .

« ينتج عن هذا انها شيء ، لا عدم محض ، اذ من الامور البديهية

« جداً ، ان كل ما هو حق هو شيء ، وقد برهنت بأسباب ، فوق هذا
 « الكلام ، ان كل الاشياء التي أعرفها ، بوضوح وثير ، هي اشياء
 « صحيحة . »

« ولنفترض ، اني لم أبرهن على هذا المبدأ ، فطبيعة ذهني تخيلني على
 « النسليم بصحة الاشياء ، التي انصورها بوضوح ، حين انصورها على هذا
 « الوجه . واذ كراني - عندما كنت لا ازال شديد التعلق بموضوعات
 « الجواس - عدت ، من اشد الحقائق ثبوتاً واستقراراً ، تلك التي
 « كنت انصورها ، بوضوح وثير ، عن الاشكال ، والاعداد ، وسائر
 « الاشياء المتعلقة بالحساب والهندسة . »

التأمل الخامس

من كتاب « التأملات »

١ - اهتداء ديكارت الى طبيعة المادة .

« بقيت ثابتاً على القرار الذي اتخذته ، وهو ان لا افرض مبدءاً
 « آخر ، غير الذي اخذت به لبرهان على وجود الله والنفس ، وان لا اقبل
 « شيئاً على انه حق ما لم يظهر لي انه اوضح ، واولئ ، بما تضمنته براهين
 « علماء الهندسة من قبل (١) . ومع ذلك ، اجروا على القول اني - فيما يختص
 « بجميع المعضلات الاساسية ، التي تعود العلماء ان يعالجوها في الفلسفة -
 « لم اجد وسيلة لشفاة غلبي منها ، في قليل من الزمن ، فحسب ، وانسا
 « اهتديت ايضاً الى بعض القوانين ، التي اقامها الله في الطبيعة ، وطبع
 « صورها على نفوسنا ، بحيث اننا ، اذا فكرنا فيها تفكيراً وافياً ، لم
 « نشك في ان كل ما هو موجود ، وحادث في العالم ، يحكم التقيد بهذه
 « القوانين (٢) . ولما نظرت في سلسلة هذه القوانين ، ظهر لي اني كشفت

(١) يشتر هنا ديكارت الى القاعدة الاولى من منهج القاطلة (ان لا اقبل مطلقاً
 شيئاً على انه حق ، ما لم يتبين بالداهة انه كذلك ، اي ان اعني بتجنب التسرع
 والتثبت بآراء سابقة . وان لا آخذ من احكامي الا ما يفتك عقلي بوضوح تام ، وتبين
 كامل ، بحيث لا يعود لدي مجال للشك فيه .

(٢) يحدد ديكارت جبرية الطبيعة . Le déterminisme .

« عن حقائق كثيرة ، هي النفع واهم من كل ما تعلمته من قبل » بل
« ومن كل ما املته .

٢ - رجوع ديكارت عن نشر كتاب « العالم » ، والاكتفاء
في مقالته ، بإيجاز ما يشتمل عليه .

« ولكن » ، لما كنت قد بدأت وسعي في توضيح اصول هذه
« الحقائق في كتاب (١) » متعني بعض الظروف من نشره ، كانت
« احسن ما استطيع فعله للتعريف بها ، ان اسرد ههنا بإيجاز ما يشتمل
« عليه هذا الكتاب . لقد عازمت قبل تأليفه ، على ان اخبره كل ما
« كنت اعلمه عن طبيعة الاشياء المادية . وكما ان المصورين ، لا
« يستطيعون ان يتاواقشوا واحداً في لوحة مسطحة ، جميع الوجوه المختلفة
« لجسم من الاجسام ، بل يختارون احد وجوهه الرئيسية ، ويضعونه
« وحده في الضوء ، ثم يتوكلون وجوهه الاخرى في الظل ، فلا يبرزونها
« الا على قدر ما ، يحسن ان نرى منها عند النظر الى ذلك الوجه ،
« هكذا اقتصررت ، حين كتبت ان لا اخبر مقالتي كل ما كان في ذهني ،
« على ان اعرض ما كنت اتصوره عن الضوء عرذاً جده مفصل . ثم
« اذنت اليها ، بهذه المناسبة ، شيئاً عن الشمس ، والكواكب الثابتة ،
« لان الضوء كله يكاد يصدر عنها ، ثم شيئاً عن السجاوات لانها تنقله ،

(١) هو الكتاب الذي كان قد بدأ به سنة ١٦٢٩ ، تحت عنوان « العالم او بحث
في الضوء » (Le monde ou traité de la lumière) . ثم توقف عن طبعه
عندما وصله خبر الحريق الذي حل على عالمه . وقد خسرنا تركيزاً ومضمون هذا الكتاب
في اليوم الخامس من مقاله .

« ثم شيئاً عن الكواكب السيارة ، والنجوم ، المذنب والارض ، لانها
 « تعكسه ، ولا سببا عن الاجسام التي هي على الارض ، لانها اما ملوثة ،
 « واما شاقة ، واما مضبوطة (١) ، واخيراً ذكرت شيئاً عن الانسان ،
 « لانه الناظر الى جميع هذه الاشياء (٢) .

٣ - العالم كما تخيله ديكارت

« ولكي اترك جميع الاشياء ، في الظل قليلاً ، حتى افكر من ان
 « اقول وأني فيها بجزئية ، دون ان ارفع على اتباع الاوه المتداولة بين
 « العلماء . او على دحضها (٣) ، عزمت على ان اترك هنا كل هذا العالم ،
 « ليجادلوا فيه ، وان اكتفي بالكلام عما قد يحدث في عالم جديد ، (٤)

(١) يورد لنا ديكارت ، في هذا الاطار ، التصوير الذي اتت به امرش قصة الخليفة ،
 كما تصورها ذهنه .

(٢) قد يشاور الى ذهن القاري . ان الانسان عند ديكارت ياتي اخيراً في
 فلسفته . والواقع ، كما رأينا ذلك ، ان الاما هي اساس كل شيء . ولهذا يرى ديكارت
يتدى من الا افكر اذن انا موجود . ان الاشياء المادية تكتب قيمتها من الانسان
 الناظر اليها ، فكيف ما هو في الخارج لا قيمة له مطلقاً . اذا لم يرتبط بالانسان . ومن
 هنا اعتاد ديكارت مثالاً من الطراز الاول .

(٣) يشير هنا الى الجدلات البيزنطية ، التي كان يقع فيها المفكرون الوسيطون ،
 بسند الطبيعة . وعدم ايمانهم الدقة سوية ، انهم كانوا يمشون الطبيعة ذات حياة . وان
 مظاهرها تتمثل على جواهر غامضة ، فكيف في الحقائق ، لقد توارى ديكارت على هذه
 الطريقة ، لتحديد المادة . وكانت صفحة جديدة في تاريخ العلم .

(٤) يفتقر ديكارت على الفلسفة الوسيطية ، التي كانت تعتبر العالم متاهياً ، وتعتقد
 انه غاطس بظلمات تصورها الخيال ، وراء حدود العالم . وقد حارب ديكارت هذه الفكرة
 قائلاً ، ان المادة فضاء ، وكل فضاء هو شيء ، واقعي ، تعريفاً . وان فكرة الفضاء الخيالي
 لا قيمة لها . الفضاء شيء صحيح ، لا خيال .

لو ان الله خلق ، في مكان من الفضاءات الخيالية (١) ، مادة كائنية
 تتأليف هذا العالم ، ثم حرك اجزاء هذه المادة تحريكاً مختلفاً ، وعلى
 غير نظام ، فتكون من ذلك خواء (٢) ، كالذي يتوهمه الشعراء ،
 ولم يصنع بعد هذا الا شيئاً واحداً ، وهو امداد الطبيعة بمعونه المألوف ،
 وتركها تعمل وفقاً للقوانين التي اقامها فيها (٣) . لذلك ابتدأت اولاً
 بوصف هذه المادة (٤) ، وبذلك الجهد في تشبيلها على وجه ليس لشيء في
 العالم وضوحه وبداهة ، الا ما ذكرته آنفاً عن الله والنفس (٥) ، ذلك
 لاني فرضت ، عن قصد ايضاً ، انه ليس في هذه المادة شيء من تلك
 الصور او الصفات (٦) ، التي يجادلون حولها في المدارس ، وليس فيها

١ - للاحظ القاري . كيف يتوهم ديكارت من التعبير عن ارائه بطريقة
 سرية . فيقول لو . هذه الامور تضاف الى نظراته الى العالم ، شكلاً افراطياً ، لا
 يتعرض بذلك الى النقد اللاذع . ولكن الواقع ان ما يقوله ديكارت ، هو نصير حقيقي
 لعالم ، كما يراه .

٢ - الخواء . Le choos

٣ - اعتبر ديكارت ان الله مصدر لعالم ، والقوانين . ولكنه لم يفرض كثيراً في
 هذا الاعتبار . فبعد ريبته العالم بالله ، هو الكون بطريقة غريبة خالصة . قال ان جبرية
 الطبيعة قادرة ، وحدها ، على ان تعطينا فكرة واضحة عن بدء التكوين ، وتطوره ،
 وحركته .

٤ - رأيت في مثل التهمة ان المادة ، عند ديكارت ، هي محض امتداد .

٥ - النفس ، والله ، والمادة . جميعها لا يمكن العقل البشري ان يربط منها .

٦ - يقصد بالصور ، هنا ، الصور الجوهرية التي كانت الفلسفة الوسيطية تفسر بها
 اعمال الاجسام . اما الصفات فهي الصفات الحقيقية ، التي كانت تفسر بها جميع الاشياء .
 مثلاً ان النفس مرتبطة بالجسد . هي صورة ، اي جوهر ، والاحساسات صفاتها .
 وسيرآ في هذه الخطوط السبب عن الى الاشياء صوراً جوهرية تمسكها ، وصفات حقيقية .

« على العموم شيء لم تكن معرفته طبيعية بالنسبة الى نفوسنا ، بحيث لا
تتمكن معها تكلف الجهل به .

٤ - وحدة القوانين الجبرية .

« ثم بينت ماهية قوانين الطبيعة . وقد حاولت ، دون ان اسند
حججي الى اي مبدأ آخر ، غير كمالات الله للامتناهية (١) ، ان ابرهن
« على جميع القوانين التي تخامر العقول الشك فيها ، وان ابين انها على
« نطق ، لو خلق الله عوالم كثيرة ، لما كان فيها عالم واحد لا يراعي هذه
« القوانين . ثم بينت بعد ذلك كيف يجب ، بحسب هذه القوانين ، ان
« ينتظم القسم الاكبر من مادة هذا الخواء ، وكيف يجب ان يتوزع
« على هيئته (٢) ، تجعله شبيهاً بسماواتنا ، وكيف يجب عند هذا ان
« تؤلف بعض اجزائه ارضاً ، وبعض اجزائه سيارات ونجوماً مذابة ،
« وبعض اجزائه الاخرى شمساً وكواكب ثابتة .

٥ - ماهية الضوء .

« وهنا توسعت في موضوع الضوء ، فاوضحت باسهاب ما هو هذا
« الضوء ، الذي نفرض وجوده في الشمس ، والكواكب ، وكيف
« ينبعجس من هناك ، ويخترق في لحظة واحدة مسافات السماوات
« السابعة ، وكيف ينعكس على الارض من السيارات والنجوم

١ - ان ثبات الحركة في المادة من ثبات ذاته . فانه انما هو الذي يضمن ثبات
قوانين الطبيعة .

٢ - اي بالمركبات الأولية ، لان الفراغ غير كائن في المادة . لهذا عندما تتحرك
الاجسام ، تكون حركتها لولية الشكل .

« المذنب . اصف الى ذلك ايضاً اشياء كثيرة تختص بالجوهر ، والوضع ،
 « والحركات ، وبجميع الصفات المختلفة ، التي تنصف بها هذه السماوات ،
 « وهذه الكواكب ، بحيث رأيت ان ما قلته كاف لتعريف بانه لا يلاحظ
 « في سماوات علاننا هذا ، وكواكبه ، شيء لا ينبغي له ، او لا يمكنه ، على
 « الاقل ، ان يظهر مشابهاً كل الشبه ذلك العالم ، الذي وصف ، في
 « سماواته وكواكبه (١) .

٦ - حقيقة الارض .

« وانتقلت بعد ذلك الى تفصيل الكلام عن الارض ، فذكرت
 « كيف يجب ان تنجه جميع اجزائها الى محورها ، انجهاً محكياً ، على
 « الرغم من افتراضي بصراحة ، ان الله لم يضع اي ثقل جاذبي في المادة ، التي
 « تتحرك منها (٢) ، وكيف يجب ان يحدث وضع السماوات
 « والكواكب ، ولا سيما وضع القمر ، على سطحها المغمور بالماء والهواء ،
 « مداً وجزراً مشابهيين في جميع احوالها للمد والجزر ، اللذين يشاهدان
 « في بحارنا . وذكرنا ، عدا ذلك ، كيف يحدث هذا الوضع جرياناً
 « في الماء والهواء ، من الشرق الى الغرب ، على النحو الذي نشاهده بين
 « المدارين ، وكيف تستطيع الجبال ، والبحار ، والينابيع ، والانهار ،
 « ان تتكون على سطح الارض بصورة طبيعية ، وكيف تحصل المعادن

١ - ان ديكاوت يعطي ذلك تعليلاً واقعياً .

٢ - نرى هنا كيف ان ديكاوت يأتي من الطبيعة جميع القوى الفاعلة ، التي كانت
 الفلسفة الوسيطية تزودها ايها . لقد حاولت الضيقة . عند ديكاوت ، امتداداً صرفاً .

« في المناجم ، وتنمو النباتات في الحقول ، وتنولد في الارض ، على العموم ،
جميع الاجسام ، التي تتألف من عناصر مركبة .

٧ - حقيقة النار .

« ولما كنت لا اعرف من بين الاشياء الاخرى ، التي هي في العالم ،
شيئاً غير النار يحدث الضوء ، بعد الكواكب ، اخذت ارباب يوضح فلم
كل ما يختص بطبيعتها : فقلت كيف يحدث ، وتفتدي ، وكيف
لا يكون لها في بعض الاحيان الحرارة بلا ضوء (١) ، ولا يكون
لها في احايين اخرى الا ضوء بدون حرارة (٢) ، وكيف ينشأ لها
ان تحدث الواناً مختلفة في اجسام متباينة ، وكيف تذيب بعض
الاجسام ، وتصلب بعضها الآخر ، وكيف تكاد تأكلها كلها او تحيلها
الى رماد ودخان ، واخيراً كيف تكون من هذا الرماد زجاجاً
بمجرد فعلها الشديد . ولما كان قد بدا لي ان استحالة الرماد الى زجاج ،
هي اجدر بالاعجاب ، من اية استحالة اخرى في الطبيعة ، وجدت لذلك
لذة خاصة في وصفها .

٨ - اخلق المستر

ومع هذا لم ارد ان استخرج من كل هذه الاشياء ، كون العالم قد
خلق على الوجه الذي فرضته ، لانه من الاربع ان يكون الله قد جعله ،
منذ البداية ، على ما يجب ان يكون (٣) ولكنه من المؤكد - وهذا

١ - مثال ذلك الكبريت الحبي

٢ - مثال ذلك الماء الفوسفوري

٣ - اي ان يكون الله قد خلق العالم ثم التكون ، منذ البداية . لانه اي

الله - كمال - وكان الله يستلزم كمال الكائنات .

« التوازي متداول بين علماء اللاهوت عامة -- ان الفعل الذي يبقيه الله به ،
 « الآن ، لا يختلف عن الفعل الذي خلقه به ، بحيث لو فرضنا انه لم يبقه
 « في البدء غير صورة الخواء ، وانه حين اقام قوانين الطبيعة امدحها
 « بعون منه ، اتعمل على مقتضى عاداتها ، لجاز لنا ان نعتقد ، دون ان
 « نخالف معجزة الخلق (١) ، ان جميع الاشياء ، التي هي مادية محضة ،
 « كانت تستطيع بهذا وحده ، وعلى مر الزمان ، ان تصبح الى ما هي عليه
 « الآن . ان تصورنا لطبيعتها ، على هذا الوجه ، عندما تراها تتولد شيئاً
 « فثباتاً (٢) ، هو ايسر بكثير من تصورنا لها ، حين لا ننظر اليها وهي
 « حالة الوضع .

٩ - جسم الانسان .

« وانتقلت ، بعد ذلك ، من وصف الاجسام الجامدة والنباتات ،
 « الى وصف الحيوانات ، ولا سيما الانسان . ولما كنت لم احصل ، بعد ،
 « على معرفة كافية بالانسان ، للتحدث عنه بالاسلوب الذي تحدثت به عن
 « غيره - موضحاً المعلولات بالعلل ، ومبيناً من اي العناصر ، وعلى اية
 « هيئة ينبغي للطبيعة ان تحدثه - اكتفيت بالافتراض ان الله صنع جسم
 « الانسان ، مشابهاً تمام المشابهة لاحد اجسامنا ، سواء اكان ذلك في
 « الشكل الخارجي لجوارحه ، ام في التكوين الداخلي لأعضائه ، دون

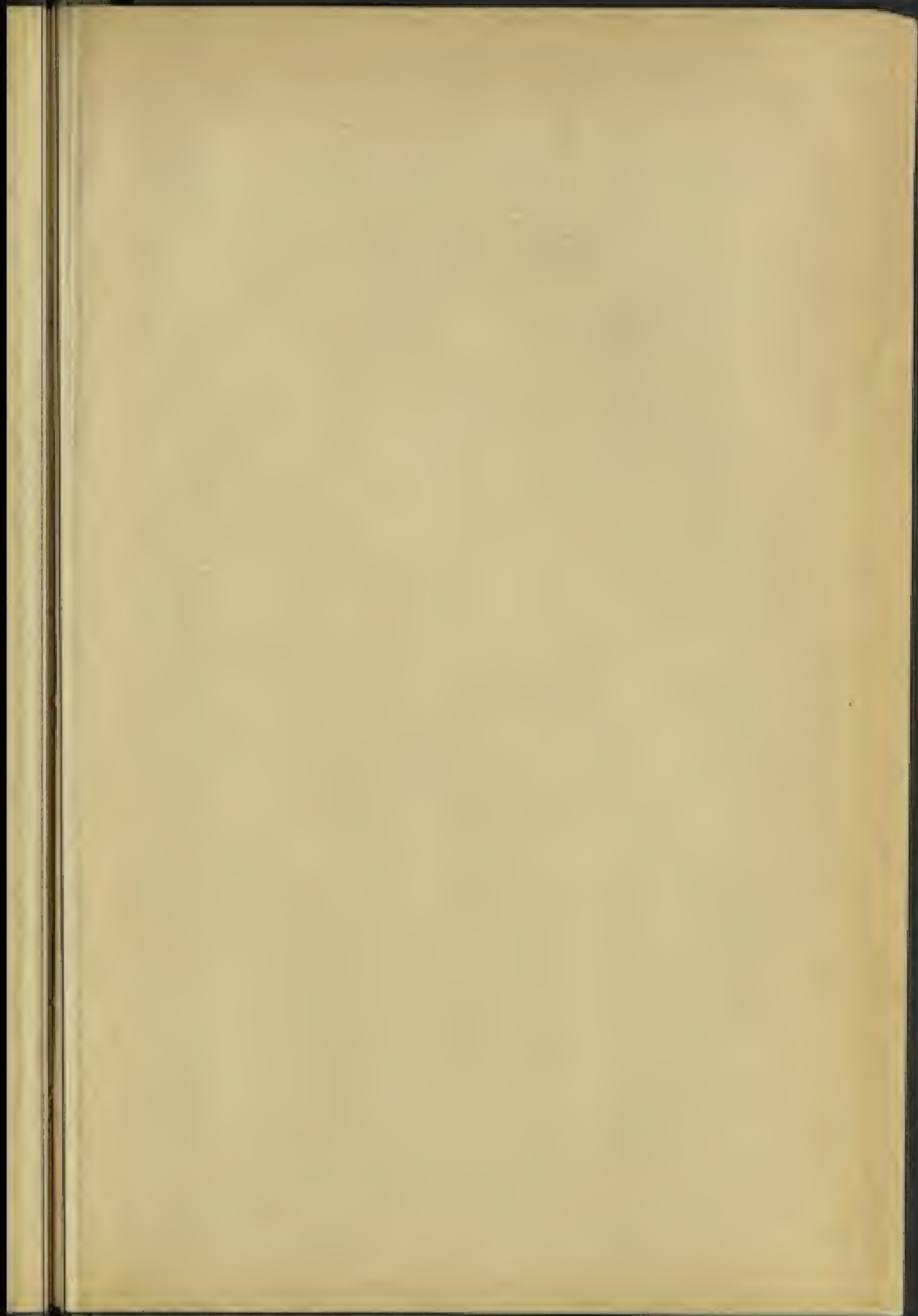
١ - هذا نظرية الخلق المستمر (La création continuée) . الله خلق
 الله العالم ، وهو يديم بقاءه . فهو اذن يديم ويبقى .

٢ - نلاحظ هنا كيف ان ديكارت يميل الى التسليم بنظرية التطور ، دون ان
 يناقض نظرية الخلق . فهو يحاول ان يوفق بين هاتين النظريتين .

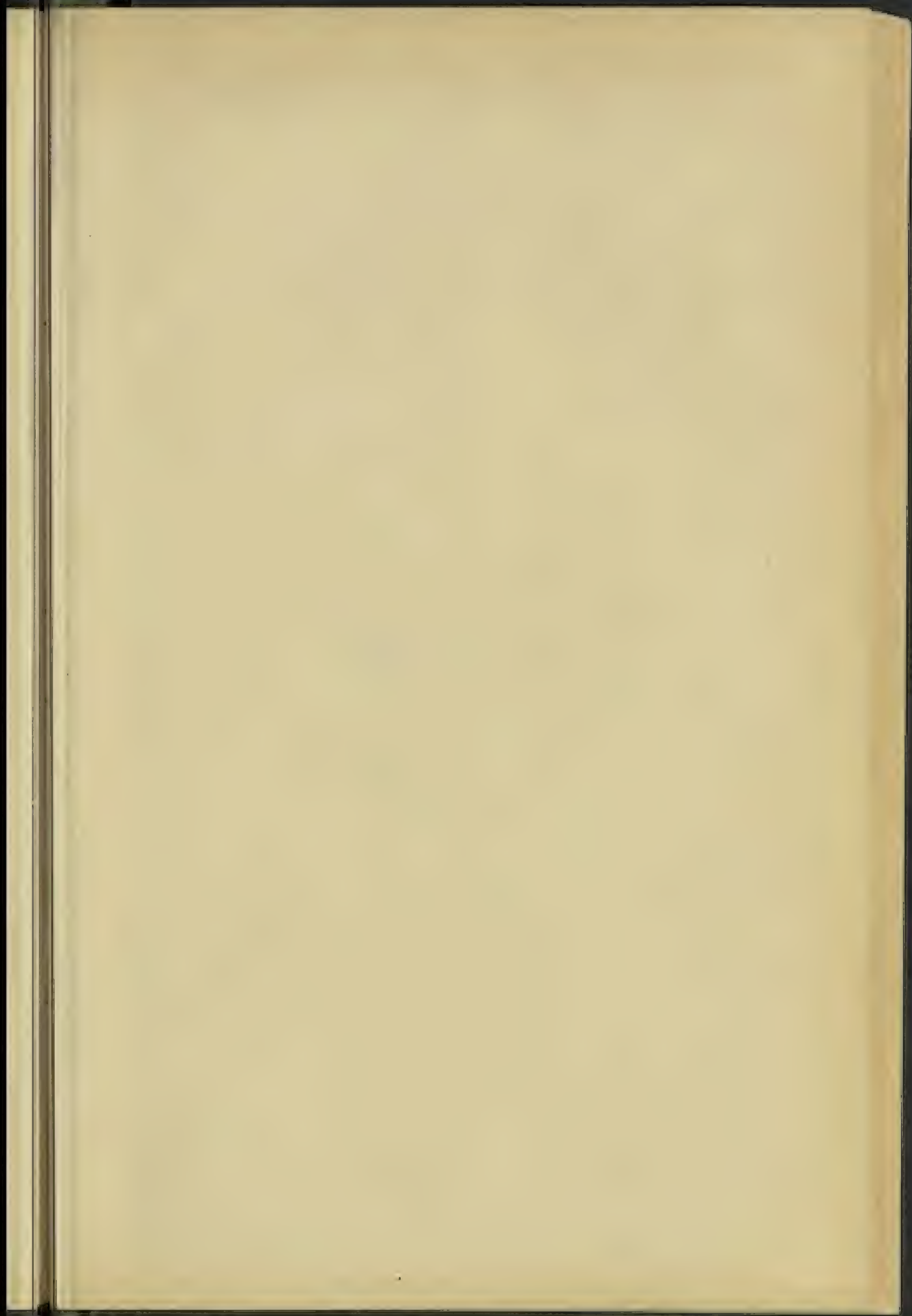
« ان يركبه من مادة غير التي وضعها ، ودون ان يضع فيه بدءاً اي
 « نفساً ناطقة ، ولا اي شيء آخر ، يقوم فيه مقام النفس النباتية او
 « الحساسة (اللهم الا ما اذكر في قلبه من نار ليس لها ضوء ، كالتي
 « وصفتها من قبل ، ونصورتها من طبيعة النار ، التي تسخن الصكلاً
 « المحزون ، قبل ان يصبح بابساً ، او تجعل الانبذة الجديدة تغلي ، حينما
 « نتركها تحتصر فوق النمل من عصارها) . لاني - عندما بحثت عن
 « الوظائف ، التي يمكن ان توجد تبعاً لذلك ، في هذا الجسم - وجدت
 « فيها ثامناً جميع الوظائف ، التي يمكن ان تكون فيها ، دون ان تفكر
 « فيها ، اي دون ان يكون للنفس مشاركة فيها . وما اغنيه بالنفس ،
 « هو ذلك الجزء المميز عن الجسم ، الذي قلنا عنه سابقاً ، ان طبيعته
 « ليست الا بالفكر . ان هذه الوظائف كلها متشابهة ، ويمكن القول ان
 « الحيوان العديم النطق يشابهنا فيها . ولم استطع ، من اجل هذا ، ان
 « اجد فيها اية وظيفة من الوظائف التابعة للفكر ، التي هي وحدها خاصة
 « بنا ، من حيث نحن بشر ، في حين انني وجدت كلها فيه ، لما فرضت
 « ان الله خلق نفساً ناطقة ، وعلقها بهذا الجسم على هيئة معينة .

القسم الخامس

من كتاب « مقالة في المنهج »



اليوم السادس
في الآداب الديكارتية



حلفنا ، في خمسة ايام ، بابرشية ديكارت ، وهي من اماكن الفكر
 المقدسة ، التي ما زال الفلاسفة المحدثون يحجثونها ، لئيتبركوا منها ، ويسندوا
 بنور حكمتها . وقد ولجنا هذه الابرشية من بابها الرسمي ، وهو الشك ،
 الذي يعتبر نقياً للتاريخ ، او بدء تاريخ جديد ، يجب ، كما قال ديكارت ،
 ان يبدأ منه كل طالب حكمة ، ثم امعنا في السير بعض الشيء ، فاجتئنا
 ممرأ كبيراً ، هو المنهج الذي سنه ديكارت ، وفقاً للروح الهندسية ،
 وراده مفصلاً وجيداً الى مناطق ابرشيته الثلاث : النفس ، والله ،
 والعالم . لكننا لم نأت على صفوة هذه الفلسفة ، لاننا لم نصل بعد الى
 المحراب ، الذي نستشرف منه غايتها القصوى .



يتفلسف الانسان ليحصل على الحقيقة ، والغاية من الحصول على
 الحقيقة ان يسعد المرء ، والسعادة تشمل الروح والجسم : والا ما هي
 قيمة الحقيقة ، اذا كانت لا تسعدنا هنا وهناك معاً ؟ ما هي الفائدة من
 الفلسفة ، اذا كانت لا تعمينا على استبانة الطرق ، التي تؤدي بنا الى
 الراحة في الدنيا ؟ الحقيقة ملك الدارين ، والا سقطت عن دككتها ،
 وبطلت في ذاتها ان تكون حقيقة .

ان الافكار التي تبقى ، في ثلاثة فئات ، غيبية لا تتحقق في عالم الواقع ، هي فئات لا غير تحول انتباه الانسان عن اثن مناسبات ان يدركه ، وهو السعادة. وتقوم السعادة على التثبت من خلود النفس بعد الموت ، وعلى التحكم بالمادة ، لينتفع الانسان من الطبيعة ، ويملك بازمة جسمه . هنا ، تبين لنا واقعية ديكاكوت الصريحة . فقد نظر الى الدنيا ، كما نظر الى الآخرة ، معطياً هاتين المساحتين حظهما الوافي من الحقيقة . هنا يتضح لنا معنى الشجرة التي شبه الفلسفة بها .

قال في مقدمة (مبادئ الفلسفة) ما يلي : « ان الفلسفة جماعة تشبه شجرة ، جذورها ما بعد الطبيعة ، وارومنها الطبيعة ، وافصانها الخارجية من هذه الارومة ما تبقى من العلوم ، وهي ثلاثة : الطب ، والصناعة ، والآداب : واعني بالآداب (١) - وهي اسمي العلوم واكملها - تلك

(١) اعتاد بعض كتابنا ان يترجموا كلمة Morale باخلاق ، كما فعل احمد امين في مؤلفه الذي جاء كتاب الاخلاق . ولكن هذه الترجمة غير موفقة للاسباب التالية :

ان لفظة اخلاق - ونحن نحتفظ بها لترجمة لكلمة Moeurs - تدل على صفات في الانسان ، تتعلق بزواجه ، بسام في تكوينها ، نوع القرية التي يتقاعها ، والبيئة التي يعيش فيها ... الخ وهذا يعني ان لكل واحد منا طباعاً ، هي عادات يتألف منها القصر الاكبر من حياته اليومية ، فما كمل ، وبنام ، وبنيت ، وبماش ، وبصكك ، وفقاً لهذه الطباع ، او السعيا التي يكون قد جبل عليها . هي صفات الانسان كما هو ، لا كما يجب ان يكون . لهذا كانت الاخلاق وليدة اللاوعي ، والشكرار ، وكانت اعمالاً سهلة ، لا تستلزم جهداً جيداً . فالأسود اخلاق ، والأبيض اخلاق . وهكذا قبل عن الطويل والقصير ، والمتعالي والمريض ، والفني والفقير ، والغني والالاق ، والساكن بلاداً حارة او باردة . لكل اخلاق عضوية ناشئة من مزاجه ، وبيئته ، وتربيته ، وتراثه .

اما لفظة آداب - ونحن نحتفظ بها لترجمة لكلمة Morale - فهي تشير الى اعمال واعية ، تتطلب من الانسان ان يبذل جهداً في سبيل القيام بها ، حتى يصل الى الكمال

« التي تستوجب معرفة كاملة للعلوم الأخرى . هذه الآداب هي أعلى
« درجات الحكمة ولما كنا لا نجنح النار إلا من أطراف الغدران
« الشجرة ، لا من جذورها وأرومتها ، فإن المنفعة الأولى في الفلسفة
« تأتي من أجزائها ، التي نعاملها أخيراً » . فقيمة الفلسفة ، والحالة هذه ،
« أن تتحول ، في النهاية ، إلى آداب يتمكن الإنسان بها من أن يعيش
« هنا حياة سكية ، روحاً وجسداً ، فيسكن ضميره من شوك الموت ،
« ويسلم أيضاً من وجع الأمراض .

•

لم يكتب ديكرت آدابه ، أي أنه لم يؤسب آراءه الأدبية ، كما فعل في
غيره . ومن المثير أن نعرف الدافع الحقيقي ، الذي حدا به على الإمساك

الروحي . لذا تصدر عن الإرادة والحرية ، ونستزم عنه كياً لتعظيمها . هي مشادة غبية
بين الإنسان كما هو ، والإنسان كما يجب أن يكون . إن الأخلاق عيش ، أما الآداب
فعبادة . ومما ذاك ، أن الإنسان يتلقى الأخلاق بدون مشقة منه . ولكنه يريد
الآداب ، أو لا يريد ، بل « حريته » . من أجل هذا ، كانت الآداب هي التي تميز بين
الخير والشر ، وهي التي تفرق بين أخلاق حسنة وأخلاق سيئة . لأن الأخلاق في حد
ذاتها ، ليست حسنة ولا سيئة ، هي أخلاق لا أكثر ولا أقل . فإذا غضب الغضوب ،
كان غضبه ، من حيث كونه غضباً ، صفة خلقية ، أي سجية مزاجية . أما إذا حاول
الغضوب أن يكبح جراح غضه ، عاطفاً بذلك بين عليه ، يريد أن يقتل بها ، فإن عمله
يكون قد تجاوز منطقة الأخلاق ، وعنه أدباً .

إن الغضب المكبوح محل صادر عن الإرادة والحرية ، يرمي إلى كمال روحي .
هو محل يرفع الإنسان فوق العامة ، يصفه ، ويكسبه قدرة على نفسه . وقد اصطاح
العرب على استعمال كلمة أدب ، وآداب ، كما جاء في كتاب الفزالي «الآداب في الدين»
(ومن بعض فصوله : آداب العائفة ، آداب الأكل ، آداب القامي ، آداب الولد مع
والده) . لكن ، بأدب الناس إلى الخادم ، وبنظام عن القبايع . «الآداب ترويض واع»
وتدليل ارادي ، ودعوة حرة إلى الإصلاح .

عن كتابة آدابه ، بطريقة واضحة منتظمة ، ولكن باب التعليق مفتوح ،
هنا ، على مصراعيه ، وخيوط رفيعة من النور تلقي ، على هذا العسر ،
أضواء تذكُّه ، فيهنون .

فقد يعود هذا الرفض الى مجرد حذر من لدته ، لان الآداب اكثر
الآراء مساساً بالعقائد ، التي يسير جميع الناس على شرائعها ، في حياتهم
اليومية . لذا تتناحر المشارب فوق عتباتها ، لتكون ماثراً للنقد اللاذع ،
واللوم الشديد . من اجل هذا ، كان ديكاوت كثير المحاوف . فلم يفتح
عن هذه الآراء الادابية ، الا في بعض رسائله الخاصة ، ليأمن شر الذين
يرصدونه ، وقد كانوا كثيرين .

وقد يعود هذا الرفض ايضاً ، الى عدم اكتمال العلوم ، لان الآداب
الكاملة تستلزم علوماً كاملة . فهي تاج العلوم وخاتمتها ، كما تقول الشجرة
الديكارتية . ولما كان العلم ناقصاً ، حينذاك ، لم يدرك بعد الشوط
الاخير ، الذي يجب عليه ان يدركه ، فقد كانت الاداب ناقصة ، بحكم
هذا الواقع ، لانها منوطة بالطب والطبيعات ؛ ان كتابة الاداب تأتي
في النهاية ، لانها زبدة العلوم الانسانية . فهل يكون ديكاوت قد ارجأ
تدوين آرائه الادابية ، الى آخر ايامه ، كي تستوفي العلوم شروطها ،
جاهلاً ان الموت كان قاعداً له على طريقه ؟ ام يكون قد احوال هذه
المهمة على الاجيال المقبلة ، التي سيتاح لها ان تشهد اكتمال العلوم ، فتقوم
برفع صرح الآداب ، على اساس واضح مطلق ؟

•

مهما يكن من امر ، فالآداب الديكارتية ليست بحجوبة عنا كل الحجب ،

لانه ترك لنا بعض معالمها ، التي تدبئنا عن صريح تمامها ؛ وما علينا الا ان نتصفح مقالاته في المنهج ، لتبين لنا هذه المعالم . فقد اعترف ، هو ذاته ، بانه كان يعبر هذا الموضوع كبير اهتمامه ، لان الفلسفة ، في نظره ، مردافه للحكمة . وكم صرح - في مقدمة كتابه (مبادئ الفلسفة) - مشبهاً ان كلمة فلسفة تعني دراسة الحكمة ، وان الحكمة لا تعني الخذر في الاعمال ، فقط ، بل المعرفة الكاملة بجميع الاشياء ، التي يستطيع الإنسان ان يعرفها ، سواء لتدبير حياته او للمحافظة على صحته واكتشاف العلوم كلها ؛ ومن هنا كون الفلسفة والحكمة سواءاً . لذا نرى ديكرت يوجه كل نشاط افكاره ، ليدرس الخير الاسمي ، الذي يبين على الفلسفة والحكمة ، في آن واحد . اما آدابه ، فهي تقدم ثلاثة اقسام : الآداب الموقنة ، والآداب العلمية ، ثم الآداب الكاملة .

الآداب الموقفة

مر بنا ، ان الآداب السكامة لا تدرك ، الا بعد ان يستكمل العلم شروطه ، بما يضطرنا الى ان نتخطر هذا الاستكمال ، فنوقف كل حكم آدائي ، نحصل بالشك على اسبي درجات البداهة . ومعنى هذا ، انه يجب علينا ان نعطل كل شيء ، الى ان نجد الحقيقة الماطلة .

ولكن الحياة اليومية ذات ضرورات ماثرة ، لا تقبل الارجاء . ففد نستطيع ارجاء جميع الحكماء الفكرية ، الى اجل غير معين ، ولا نستطيع ارجاء فعل آدائي واحد ، مهما كان تأفها . لهذا كان من الواجب ان تنبئ آداباً موقفة ، نسير على شرائعها ، ريثما نصل الى اليقين الاكبر ، فنبنى آداباً كاملة .

هذه الآداب الموقفة ، هي آداب تجريبية ، فقط ، تدفع الانسان الى اقام واجباته ، التي تفرضها عليه مستلزمات الحياة اليومية . لقد وجد ديكرت نفسه بين امرين : عدم السكن من ارجاء هذه الواجبات المستعجلة ونوقيف مقتضياتها السلوكية ، وعدم الرغبة ايضاً في ان يحرم اطايب الحياة ، حين تقبل عليه في بعض الظروف . لذا نراه ينبئ آداباً

موقفة ، ينظم بها اعماله الاجتماعية ، وفروضه نحو جسده ، ريثما يدرك بعد
الشك آداباً تقسم بميزتي الضرورة والشمول .

اجل ، لذا كان الشك يمكننا ، بغية الوصول الى الحقيقة ، من ان
نوقف احكامنا النظرية ، فهو عاجز كل العجز عن ان يوقف لحظة واحدة
مستلزمات الحياة اليومية . ان هذه المستلزمات لا ننظر : لانها الشيء
الوحيد الذي لا نستطيع ، منذ البداية ، ان نشك فيه ، والا يتوقف
الشك ذاته عن نشاطه النظري . فالتمسك بآداب موقفة شيء لا مناص
منه ، ريثما نصل الى البداية ، عن طريق الشك . لهذا كانت الآداب
الموقفة عملاً معقولاً *raisonnable* اي قريباً الى العقل ، لا عملاً عقلاً نياً ،
rationnel اي مرتكزاً على العقل .

قال في اول القسم الثالث من (مقالته) : « كما انه لا يكفي ، قبل
ترميم المنزل الذي نقيم فيه ، ان نهدم وان نعد المواد والبنائين ، او
ان نزالول بانفسنا عمل البناء ، ونرمم ، عما ذلك ، نصميم البناء بدقة ، بل
يجب علينا ، ان يكون لنا منزل آخر ، نستطيع ان نسكنه براحة ،
« أثناء الترميم ، هكذا ، اتحت للنفس آداباً موقفة ، كي لا ابقى متروكاً
« في اعمال ، حين يضطرني عقلي الى التردد في احكامي ، ولا احرم ذاتي
« منذ الان ان اعيش اسعد حياة استطيع اليها سبيلاً . هذه الآداب
« الموقفة ، تشتتل على ثلاث حكم ، او اربع » .

الحكمة الاولى

كان هدف ديكارت ان يثبذ صرحه الادابي على اساس البسداغة ،
والوضوح ، والتمييز ، وفقاً للنتيج الذي رغب فيه ركيزة للفلسفة عامة .

وهو عمل عقلافي ، يستلزم التروي ، لانه يقضي بتعطيل العقائد السابقة ،
ربما يقشع الرب الغمام عن البداة ، فيظهر الوجود ، ويبين التمييز .
لكن ديكاوت لم ير نفسه قادراً ، في الاداب ، على ان يوقف الواجبات
اليومية ، مهما كان بعيداً عن الحق ، لان متطلبات الحياة العملية ، لا
تقبل التسويف . لهذا اضطر الى ان ينسئ طرازاً موقتماً من الاداب
المتبعة ، يقضي به السير الى البداة ، التي يريد ، فيعتلن آدابه . وقد رأى
ان النهج على آداب قومه ، هو الاوفق باذى بدء ، ما دام لا بد له من
آداب يقتاس بها . قال في القسم الثالث من (مقالته) :

« تقوم حكمتي الاولى ، على ان اخضع لقوانين بلادي وعاداتها ،
« محتفظاً بالبداة التي انعم الله علي بان ربيت فيها ، منذ طفواني ، متمسكاً ،
« في الامور الاخرى ، باكثر الاراء اعتدالا ، وقلها افراطاً ، بما اتفق
« على الاخذ به ، في ميدان العمل ، اعقل الذين كان علي ان اعيش معهم .
« فقد تبين لي - منذ الحين ، الذي بدأت فيه ان لا اقيم وزناً لارائي
« الخاصة ، رغبة مني في وضعها كلها موضع الاختبار - انه ليس في
« مقدوري ان اعمل خيراً من الاقتداء براء اعقل الناس . لهذا عقدت
« النية على ان اسير في خطى الذين كان علي ان اعيش بينهم ، وان كان
« قد بدا لي ، انه ربما وجد ايضاً عند الفرس والصينيين ، ما عندنا من اصحاء
« القول . ثم تيقنت انه يجب - كي اتقف على حقيقة اراءهم - ان انظر
« الى ما يفعلون لا الى ما يقولون ، لان فساد الاخلاقنا اقل عدد الذين
« يقولون كل ما يعتقدون ، ولأن الكثيرين يجهلون هم انفسهم ما
« يعتقدون . ذلك ، لان الفكر الذي تعرف به الشيء ، يختلف عن

« الفكر ، الذي نعرف به أننا نعرف هذا الشيء ، ولأن كلام من هذين
« الفكرين ، غالباً ما يكون بدون الآخر . وقد اختوت ، من بين
« الآراء المقبولة على السواء ، أكثرها اعتدالاً ، لأنها دائماً هي الأيسر
« للتطبيق ، والاحسن على الأرجح ، ما دام الافتراض من دأبه أن يكون
« شيئاً ، ولأنني اظل اقرب الى السبيل القويم - اذا وقعت في
« الخطأ - بما لو اتبعت احد الطرفين ، وكان السبيل الذي يجب ان
« آخذه ، هو السبيل الآخر .

« واخلص بالذكر ، من امثلة التطرف ، جميع العهود التي تنقص
« شيئاً من حرية المرء . ذلك ، ليس لأنني انكر حق القوانين ، التي تريد
« ان تعالج قلق النفوس الضعيفة - فتسمح للمرء ان يتقيد بنذور او عقود ،
« تضطره الى ان يثبت عليها ، اذا كان له غرض صالح ، او غرض سواه ،
« لا صالح ولا طالح ، في سبيل تأمين التجارة - بل لأنني لم ار في
« العالم شيئاً يظل دائماً على حال واحدة ، ولأنني ، فيما يتعلق بي ، كنت
« مصمماً على ان احسن احكامي ، لا ان اجعلها اسوأ . لهذا رأيتني
« ارتكب خطأ فادحاً ، مخالفاً للعقل ، لو اختوت امرأ من الامور ،
« في وقت ما ، واخطرتني هذا الاختيار الى ان اعتبر هذا الامر صالحاً
« ايضاً ، فيما بعد ، عندما يبطل ان يكون صالحاً ، او عندما اكف انا
« عن ان اعتبره صالحاً .

الحكمة الثانية

بوصي ديكارت ، في هذه الحكمة الثانية ، بالامانة التامة للآداب
الموقنة ، بعد ان تعقد النية على اتخاذها . ان كلمة موقنة لا تعني ، في هذا

المكان ، ان الانتقال من آداب الى آداب ، بسرعة وهوس ، هو امر
مستحب . ان مثل هذا الانتقال يؤخر السير نحو الاداب الكاملة ، التي
يبحث عنها . قال في القسم الثالث من (مقالته) :

« تقوم حكمتي الثابتة على ان اكون ، بجهد استطاعتي ، جازماً
« حامداً في اصحابي ، وان اتسك باكثر الاراء شكاً ، بعد ان اكون قد
« اعتزمت عليها ، كما لو كانت مؤكدة للغاية ؛ متلي في هذا العمل مثل
« المسافرين الذين ، اذا دخلوا في بعض الغايات ، وجب عليهم ان لا يضربوا
« فيها النوا ، هنا وهناك ، وان لا يقفوا عند مكان واحد : وانما ينبغي
« لهم ان يسيروا دائماً في جهة واحدة ، فلا يغيرونها لاتفه الاسباب ، وان
« كانت المصادفة ، ربما ، هي التي حملتهم في بادي الامر ، على اختيارها .
« ذلك ، لأنهم ، اذا لم يفض بهم السير الى حيث يريدون ، يلبقون على
« الاقل ، في النهاية ، مكاناً يكونون فيه ، على الاربع ، خيراً مما لو
« ظلوا في وسط الغابة .

« هكذا اعمال الحياة ، التي لا تختمل التذلل غالباً . ولذا كان من
« الحقائق البالغة اليقين ، انه يجب علينا ان نرجح الاراء ، اذا لم نتمكن
« من استبانة اصعبها . حتى ، وان لم نلاحظ في بعضها رجحاناً اكثر من
« بعض ، فانه يجب علينا ، رغم ذلك ، ان نأخذ ببعضها ، وان لا
« نعتبره ، بعد هذا ، مشكوكاً فيه ، من حيث علاقته بالعمل ، فنحلها
« منزلة الاراء الصحيحة ، الثابتة ، لان العقل الذي حملنا على الاخذ بها ،
« هو عينه كذلك .

« لقد استطعت ، منذ ذلك الحين ، ان اتحرر بهذا من كل ندم

« وقائيب » من شأنها ان يلقوا خمائر النفوس الضعيفة ، المترددة ، التي
تستسلم الى اشياء تعتبرها صالحة ، باديء بدء ، ثم تحكم فيما بعد انها سيئة »

الحكمة الثالثة

يظهر ديكرت ، في هذه الحكمة الثالثة ، رواقية حريجة . فهو يؤمن ،
كما تؤمن الفلسفة الرواقية ، بفعل الارادة ووجود الحرية في الانسان ،
وقد عني الفلاسفة الرواقيين ، عندما قال في سياق الحديث « هذا ،
يشعر خاصة ، على ما اظن ، سر اولئك الفلاسفة الذين استطاعوا ، قديماً ،
ان يتحرروا من سطوة الحظ » قال في القسم الثالث من (مقالته) :

« تقوم حكمتي الثالثة على ان اغالب دائماً نفسي ، لا ان اغالب الحظ ،
وعلى ان اغير رغباتي ، لا ان اغير نظام الكون ؛ وبالمجمل على ان
« انعود الاعتقاد ، انه لا شيء في متناول قدرتنا ، تماماً ، سوى افكارنا ،
« بحيث نكون عاجزين ، كل العجز ، عن ان نحقق ما لا تقدر عليه ، من
« الاشياء الخارجية ، بعد ان نبذل خير ما في طاقتنا . وقد بدا لي ان
« هذا وحده كاف ، ليصدي عن ان اريد في المستقبل شيئاً ، لا يمكنني
« الحصول عليه ، كما انه كاف ايضاً ليجعلني راضياً بما انا فيه ، لانه ، لما
« كانت ارادتنا لا تقبل بالطبع الا الى الاشياء ، التي يصورها لها الذهن
« ممكنة ، بوجه من الوجوه ، فنحن على يقين . اذا اعتبرنا كل افئران
« الخارجية عنا ، متساوية البعد عن قدرتنا ، من ان اسفنا على حرماننا ،
« بغير غلب منا ، خيرات يظهر اننا مدينون بها لولدها ، لا يكون احد
« من اسفنا على اننا لا نملك بلاد الصين او المكسيك . كذلك ، اذا
« عملنا ، كما يقولون ، بفضيلة واقع الحال ، فلا نرغب في ان نكون اصحاء ،

« ونحن مرضى ؛ ولا لحراراً ، ونحن في السجن ؛ أكثر من رغبتنا الآن
« في ان يكون لنا اجسام من مادة قليلة الفساد ، كالناس ، اولئك
« يكون لنا اجنحة نظير بها كالطيور .

« ولكنني اعترف بان المرء يحتاج الى قوين طويل ، والى كثير من
« تكرار التأمل ، حتى يتعود النظر من هذه الناحية الى جميع الامور .
« هنا ينحصر خاصة ، على ما اظن ، سر اولئك الفلاسفة الذين استطاعوا ،
« قديماً ، ان يتحرروا من سطوة الحظ ، وان ينازعوا آلهتهم السعادة ،
« رغم الآلام والفقر . لقد كان همهم الاكبر دائماً ان يحترموا الحدود ،
« التي فرضتها عليهم الطبيعة ، وان يقنعوا غام الاقتناع ، بانه ليس لهم
« سلطان الا على افكارهم ، وان ذلك وحده كان كافياً لمنعهم من ان
« يبلوا الى شيء آخر . لهذا كانوا يتصرفون في افكارهم تصرفاً مطلقاً ،
« بحيث كان يحق لهم معه ان يعدوا انفسهم اغنى ، واغنى ، واسعد ،
« واكثر حرية من اي انسان آخر ، حبسه الطبيعة والحظ بكل ما هو
« ممكن ، ولكنه لم يعتقد تلك الفلسفة ؛ لذلك لا يحصل على كل ما
« يريد .

الحكمة الرابعة

لا بد للانسان من عمل يتنهه . وقد اعتاد معظم الناس ، وما زالوا ،
ان يتنهوا العمل الذي يدر عليهم اكثر من غيره . فيأخذون من كسب
المال دليلاً ، يسترشدون به ، لانتخاب العمل الذي يتنهون . هذه
القاعدة ، التي يسير عليها معظم الناس ، خاطئة اصلاً ، لانها تعاكس روح
الثورية الصحيحة . وقد نر عليها ديكارت في هذه الحكمة الاخيرة .

فاظهر ان لكل انسان دعوة ، اي ميلاً . هذا الميل ، مهما كانت
موضوعه ، وكان المال الذي يدره شحيحاً ، هو الذي يجب على الانسان
ان يتقيد به ، فينتقي المهنة المواتية له . وهو الاساس الوحيد الذي يخوله
النجاح . قال في القسم الثالث من (مقالته) :

« ثم اردت ، نتيجة هذه الآداب ، ان استعرض مشاغل الناس
« المختلفة ، في هذه الحياة ، لاختار افضلها . ولئن كنت لا اقول شيئاً
« عن مشاغل الآخرين ، فقد رأيت اني لا استطيع ان افعل شيئاً من
« المناورة على العمل ، الذي احدثت اليه ، اي ان انفق كل حياتي في
« تثقيف عقلي ، وأن اتقدم ، قدر المستطاع ، في معرفة الحقيقة ، تبعاً
« المنهج الذي خطه لنفسه .

« لقد شعرت بسرور بالغ ، منذ بدأت باستخدام هذا المنهج ، حتى
« اعتقدت انه ، ليس في استطاعة المرء ان يجد ، ههنا ، سروراً احلى من
« هذا السرور ، ولا اكثر منه براءة . ولما كنت اكشف كل يوم ،
« بهذا المنهج ، عن بعض الحقائق التي بدت لي انها ذات شأن ، وان غيري
« من الناس يجهلها في الغالب ، كان الرضى الذي ناله منها بلاء كل نفسي ،
« الى حد جعل ، ما بقي من الاشياء ، لا ينال مني شيئاً .

ابواب

قد يحسب القاري ، بعد هذا العرض السريع لحكمة الاربع ، ان
ديكارت لم ينتخب هذه الآداب الا مصادفة ، فلم يرتكز ، قبل ان
يتخذها ، على معبراته معقولة . وهكذا تصبح آداب ديكارت ، على
ضوء هذا الحسبان ، وابدية النور اعتباطية . ولكن واقع الحال يظهر

العكس تماماً ، لأن هذه الآداب ، التي دعاها ديكرت موقفة ، هي ذاتها
التي استقرت في ذاته ، أخيراً . وبنائها آداباً نهائية . فكلما موقفة لا تعني ،
هنا ، أن هذه الآداب هي لوقت من الزمن ، نترك بعده في سبيل آداب
أخرى ، غريبة عنها كل الغريبة . أن ديكرت لم يكن اعتباطياً إلى هذا
الحد في انتخاب آداب قومه .

فتتصرف ديكرت بموجب ما يفرضه العقول ، والعقول لا يختلف عن العقلاني
إلا بالحاجة إلى البرهان . وهذا يعني أن العقل يحصل ، في تنافه ، شيئاً
من أحكام العقلاني ، فيكون بحاجة إلى البرهان ، لا غير ، ليصبح عقلانياً .
أن كلمة موقفة تشير ، هنا ، إلى الوقت اللازم للعقول ، كي يحصل ديكرت
على البرهان الذي يريد ، حينئذ تنقلب هذه الآداب المعقولة إلى آداب
عقلانية ، ويصير هو مسؤولاً عن تصرفاته الأدبية .

أن ديكرت لم ينتخب آدابه الموقفة عشوائاً ، ولكنه استضاء بنور
العقل الصافي . هذا العقل الصافي ، هو الذي أشرف ، من البداية إلى
النهاية ، على بناء الآداب الديكرتية . لذا لم يتمكن من أن يقطع للصلة
الفاتحة بين نقطة الابتداء ونقطة الانتهاء . أن بين العقول والعقلاني تدرجاً
يتتابع صعوداً من القهوض إلى الوضوح . فالبداهة . فالأول في نهاية
السلوكية الرابعة ما يلي :

« أن القواعد الثلاث السابقة ، لم توضع إلا لمواصلة تعليم نفسي ، لأن
« الله وعب كل واحد منا نوراً عزيزاً به الحق من الباطل . فلولا عزمي
« على أعمال فكري الخالص في اختبار آراء الآخرين ، يوم يحين اختبارها ،
« ولما اعتقدت أنه يجب علي الاقتناع بها لحظة واحدة . وكذلك لولا أملي

« باقي ان اضيع ابي فرصة لموصول الى ما هو افضل من هذه الاواء ، ان
 « كان هنالك ما هو افضل ، لما عرفت من اجل ذلك ان احذر نفسي ،
 « من هواجس التردد في اتباعها . واخيراً ، لو لم اتبع طريقاً رأيت
 « نفسي فيه ، وانقأ من تحصيل جميع المعارف ، التي انا اهل لها ، ومتيقناً
 « كذلك ، وبالموسيقى ذاتها ، من تحصيل جميع الخيرات ، التي قد تدخل
 « في نطاق قدوتي ، لما عرفت ان احدة من رغباتي ، ولا ان اكون
 « راضياً . لأن اودتنا لا تقبل الى اتباع شيء ، او الى الفرار منه ، الا
 « بحسب ما يثله الذهن لها من صلاح هذا الشيء او فسادده . ويكفي ان
 « يجيد المرء الحكم ، انكي يجيد العمل ، وان يكون حكمه اصدق حكم
 « مستطاع ، ليفعل ايضاً احسن ما يمكنه فعله ، اي ليكتسب جميع
 « الفضائل ، ويكتسب معها جميع الخيرات الاخرى التي يمكنه تحصيلها .
 « واذا اعتقد المرء ان ذلك هو كائن ، استطاع ان يكون سعيداً . »

الآداب العلمية

ان الآداب التي سنعرضها بإيجاز ، ههنا ، ليست نسبية كالأدب الموقفة ، أو التجريبية (١) ، ولكنها آداب عقلية ، في عرف ديكارت ،

(١) لكلمة تجريبية Empirique معنى خاص . ما زال بعض المترجمين يخطئون فيها وبين كلمة اختبارية Experimental .

ان المعرفة التجريبية هي معرفة نظرية ، لا واعية ، مبينة ، ناتجة عن التكرار والعادة . هذه المعرفة ، لا تركز على البحث والتنقيب الواعين ، الذين يتوخاها الانسان ، وسية يصل بها الى ادراك الحقيقة . فالولد مثلاً ، الذي اعتاد ان يرى الحجر مربوط دائماً من الأعلى الى الأسفل ، يدرك هذا الواقع اخيراً نظرياً ، ساذجاً ، غامضاً ، دون ان يتكلم تحليلياً ، فيجرب تفسيره اقرب الى الاسطورة منه الى الحقيقة الانجائية ، لانه عاجز عن التفرقة بينه وبين العالم الخارجي . فمعرفة هذه هي معرفة تجريبية . ولم نشأ عن هذه القاعدة معرفة الانسانية في اول عهدها ، ومعرفة كل واحد منا لا تمن في واقع الامور امعاً دقيقاً .

ثم يشب هذا الولد ، وينمو عقله ، ويضم ، اذ ذاك ، بعد التجربة ان غث ، موسماً في الكون المادي ، لسقطته توجيه الاجسام الصلبة من الأعلى الى الأسفل . هذا النافوس هو الجاذبية الكونية . حيث تتحول معرفته من معرفة تجريبية الى معرفة اختبارية ، متفرقاً بها على وقائع الامور من حيث هي ، لا من حيث هو . فيعطى الطبيعة هكذا حقاً من الوجود المستقل عنه ، مثلاً بصفة الجبرية وحقيقتها . هذه المعرفة الواضحة هي ولادة فكر واقع يدرك الروابط السببية السائدة بين العلل والمعلولات . لهذا يتحرر

على أسس إيجابية . من أجل هذا اعتبرها آداباً علمية . فهي تتجدي
الزمان والمكان ، وتتجاوزهما ، لتصبح في متناول كل إنسان . فقد
ذكر ديكارت هذه الآداب على قاعدتي الضرورة والشمول ، أي على :
لا يحاولنا أن نعتبرها آداباً موفقة . فعلى أي شيء تقوم هذه الآداب
العلمية ؟

سعادة الجسم

سبق الكلام في أن الإنسان مفلطور على طلب السعادة الأرضية .
ولا غرو ، فبدأ السعادة ناموس مفروس في القلب البشري ، منذ أن
كان . وما من أحد يريد أن يتخلى عن السعادة ، فهذا ، مهما كان زاهداً ،

الإنسان بها من التصديق العفوي ، والمعرفة القائمة الناجمة عن المزاولة أو المراتب فقط .
هذه المعرفة هي معرفة اختيارية . «الأول» إذن : أي التجريبية ، هي معرفة قطرية ،
مهمة ، لا راعية ، ولادة المصادفة والعادة والممارسة . أما الثانية ، أي الاختيارية ، فهي
معرفة مكتسبة ، واعية ، واضحة ، تصدر دائماً عن تفكير سابق في الأشياء .

لتقرب مثلاً آخر على ذلك : أن معرفة الطبيب الطبية هي معرفة اختيارية . ومعرفة
المعرف الطبية هي معرفة تجريبية . الأول يقضي السنين الطوال في المختبرات ، بدروس
الجراثيم ، كي يبري الناس من الأمراض بطريق العلم : هذه معرفة اختيارية ، أي
علمية ، لأنها ولادة تفكير واع . أما معرفة المعرف الطبية ، الذي يتوصل ، بفضل التجارب
لا العلم . إلى معرفة حقيقة مرض من الأمراض ، فهي معرفة تجريبية قائمة لا
غير . لأنها ولادة المصادفة . وقد ينجح المعرف الجرب حيث يوفق الطبيب المختبر . وعلى
الرغم من هذا ، فإن معرفته لا تتم بالعلم الصحيح . وقد أوضحت قلنا ، في مثل عسامي
سائر ، هذا الفارق الكائن بين التجربة والاختصار . نقول في مثل المذكور (سأل
بحر ولا تسأل حكيم) .

وقد سأل أيضاً كلود برنارد Claude Bernard هذا الفارق بين المعرفة التجريبية
والمعرفة الاختيارية في كتابه «العلم» (مدخل إلى دراسة الطب الاختياري) .
قال كلود برنارد بهذا ما ترجمته : «نستطيع أن نتلف ، أي أن نكتب خبرة

الا بعد ان يحقق في الحصول عليها ، فالحب الفاضل ، والامل الضائع ،
والمرض المذنب ، حرمانات تحول نظر الانسان عن السعادة الارضية ،
فيكشف عن طلبها ، قانعاً بالسجاويث . لكنه مخلوق ، في الاصل ، على
السعي وراءها سعياً حثيثاً ، في هذه الحياة . وقد اتبينا ، في ما سبق
الإشارة اليه ، ان غاية الفلسفة ، كما يعرفها ديكارت ، يجب ان تؤدي الى
سعاد المرء ، وهنا ايضاً . ولكن بعض العوائق تحول بيننا وبين هذه
السعادة . فما هي هذه العوائق ؟ هنا تقوم الركن التي تدور حولها الآداب
العلمية .

عالم الامور .

مر بنا ، خلال بحثنا في علم نفس ديكارت ، ان الانسان يحصل بين
جنبتيه عالمان يتناقضان كل التناقض ، هما ، النفس المفكرة والجسم المعتمد .

« اني ما يخطط بنا ، اما تجريبياً واما اختيارياً . فبتلك اولا نوع من المعرفة او الخبرة
« اللاواعية » التجريبية ، يكتسب المرء بمزاولة الامور . لكن هذه المعرفة التي اكتسبها
« من هذه المزاولة يرادها هنا عقل اختياري مبدئ ، يقوم بدور ان يقي ذات
« وتقرب فيه بالتالي بين الواقع كي تطلق حكماً عاجلاً . فمقدورة اننا ان حصل على
« الخبرة بفكر تجريبي ، لاواع . لكن هذا البر الفاضل ، الذي تسلكه الروح ،
« قد حاده العالم منها واضحا معقداً . يتقدم عندما اسرع وارضى نحو الهدف الذي هذا
« هو المنهج الاختياري في العلوم ، الذي يكتسبنا الخبرة دائماً . فوجب عقل محكم قائم
« على فكرة تستمد من الملاحظة وتضيئها الى الخبرة . »

استنتج من هذا التعريف لتكود برنارد ، وهو تعريف صحيح ، ان المعرفة التجريبية
لا تنافي روح العلم الحق . ولكنها مرحلة من المراحل البدائية التي يجب على الانسان
والانسان ان يبرا بها ايضاً الى المعرفة الاختيارية . لهذا كان الفارق بين « بين المرءيتين
قارفاً في الدرجة لا في النوع ، اذ لا بد من التجربة لاجراء الاختبار ومن هنا تنبسط
المزيد الفعل خبر . قال : خبر الشيء : علمه عن تجربة .

ان العالم الاول هو عالم الحرية ، والعالم الثاني هو عالم الجبرية . الا ان هذه التناهي القاطعة ، لم نعم ديكارت عن الرابطة القائمة ، رغم ذلك ، بين النفس والجسم . فالنفس تتأثر بالعالم الخارجي ، عن طريق الجسم الذي يعرق لها ، بواسطة الغدة الصنوبرية ، هذه التأثيرات دون ان تنتج هي بالجسم ، متزاجاً جوهرياً . وهكذا يتكون عالم ذات ، هو عالم الالهواء . فما هي الالهواء ؟

الالهواء ، انفعالات النفس بالعالم الخارجي ، عن طريق الجسم ، ايضاً ، عكس الفكر الذي تنصف به النفس وحدها ، وعكس الامتداد الجبري الذي يتصف به الجسم وحده . ان النفس لا تساهم في حصة الامتداد ، الجسم وحده امتداد . والجسم لا يساهم في حصة الفكر ، النفس وحدها فكر ، ولكن النفس والجسم يساهمان معاً في الالهواء ، مساهمة فعالة . ومعنى هذا ، بكلام اخر ، ان لكل قوى انفعالات في النفس توازيه عمل في الجسم . فاذا تغير العمل في الجسم ، تغير الانفعالات الموازي له في النفس ، واذا تغير الانفعالات في النفس تغير العمل الموازي له في الجسم . ان بين الانفعالات النفسية والاعمال الجسمية توازياً محكماً . وبعبارة اوضح ، ان الانفعالات والاعمال ترجعتان مختلفتان ، امنى واحد ، انضرب مثلاً على ذلك ، هناخذ الغضب .

الغضب

ان الغضب نفس ونفسين ونجسين في آن واحد ، اي انه انفعال في النفس وعمل في الجسم . اما النفسين فهو يعود الى ان الغضب انفعال او شعور ، هو نوع من الحقد ، يفتلج به خيال من يريد ان يهتقره ، او ان يؤذيها .

فهو ناتج اذن عن سبب في الخارج ، وموجه الى هذا السبب عينه ، اي الى فئة معينة من الناس ، الذين لا نحفظ لهم في قلوبنا محبة او احتراماً . لهذا يجوز لنا ان نعتبره بدء انتقام ، ومظهراً من مظاهر الانانية . ولكن الغضب لا يكون انفعالا نفسياً فقط . هو تجسم ايضاً ، اي انه انسامات في الجسم . هذا التجسم يختلف باختلاف الامزجة . فمن الناس من نقابهم الرجفة عندما يغضبون ، او يشحب لونهم ، ومنهم من يعلو الاحمرار وجههم . ومن الناس من يسكون . اما غضب الذين يشحب لونهم ، فهو أشد خطراً من الذين يسكون ، او يعلو الاحمرار وجههم . ذلك لانهم يستخدمون جميع قواهم منذ البدء ، فينتقمون ببكائهم او باحمرار وجههم ، هؤلاء لا يريدون الانتقام حقاً . اما الذين يعتقدون النية على الانتقام الصحيح ، فانهم يحزنون في فورة انفسهم ، عندما يرون انهم مضطرون الى الانتقام ، وكثيراً ما يخافون من الشر الذي سيقع نصيبهم . لهذا يشحب وجههم ، ويبرد مزاجهم . ولكنهم يستمرون في النهاية ، عندما يقدمون على تنفيذ انتقامهم ، بتقدير ما يبدون في البداية . فهم شبيهون بالجلي التي تبدأ باردة ، عند الجلي نهارة الغاية .

عذا هو الغضب ، انفعال في النفس وعمل في الجسم . وهكذا قل عن الاهواء ، كالبها ، كالحزن ، والحقد ، والشهوة ، والرغبة ، والخوف ، والسخرية ، والاحتقار ، والحسد ، والياس . الخ . فهي وحدها تعكر صفو راحتنا ونحول انظارنا عن طلب السعادة في هذه الحياة الدنيا . علينا اذن ان نتحرر منها ، لنستمتع بالسعادة المبتغاة .

قلنا بان النفس والتجسم يحدان في آن واحد ، اي ان توازياً
صريحاً يقوم في الأهواء بين الانفعالات النفسية والاعمال الجسدية . فلا
انفعال في النفس الا وله ارتسامات في الجسم . وهذا يعني ان التحكم
بالاعمال الجسدية ، عن طريق الجسم ، يساعدنا كثيراً على التحرر من
الانفعالات السلبية ، التي تعكر علينا حقاء الفكر الخالص . هذه الأهواء
هي سبب ثقلنا . فاذا تحررنا منها ، تحررنا من التعاسة ، فنكون سعداء .
والسبيل الى هذا هو ان نسيطر على الاعمال في الجسم . فاذا استطعنا
مثلاً ان نزيل ، بواسطة الجسم ، شعوب الوجه ، نتحكم بالغضب كانهفعال
في النفس . وهكذا قل عن الحزن ، والبأس ، والذم ، والحياة ، ..
الخ . فاننا نمتعق منها يوم نتسكن من القضاء على ما يوازينا من اعمال
في الجسم .

هنا يتضح لنا السبب الذي حدا ديكرت على ان يبري الطب
والطبيعيات مركزاً ممتازاً في صرحه الفلسفي ، فذكرهما قبل الاداب في
شجرة تصنيفه ، معتبراً لهما مدخلين لا بد منها الى السعادة ، في هذه
الحياة . ان السعادة تزيج لنا الستار عن حقيقة المسادة ، فننتعرف على
قواها ، ونقيضها بالتالي الى رغباتنا . بالطبيعيات نصبح اسباد الطبيعة ،
فلا نعود تحت رحمتها . اما الطب فهو مفتاح الجسم . به نكشف عن
امرار مزاجنا ، فتتبدل ، ونعده ، وندير أجهزته وفقاً لميقتياتنا ، ما
دام الانفعال ترجمة نفسية في الجسم . قال ديكرت في اول القسم السادس

من مقالته في المنهج :

« لم أكن قط كثير الاعتزاز بالأمور ، التي كانت تصدر عن نفسي .
« ولم أكن قط اعتقد اني مضطر الى ان اكتب عنها شيئاً ، ما دمت
« لم أجد من ثرات الطريقة ، التي استخدمتها ، غير اقناعي في بعض
« مسائل العلوم النظرية ، او محاولتي تدبير اخلاقي وفقاً للاحكام ، التي
« علمتني انها طريقتي . وما ذلك ، الا لأن كل انسان يكفر ، بما يتعلق
« بالاداب ، من الافصاح عن وجهة نظره فيها ، بحيث لو سألني لغير
« الذين نصهم الله حكماً على شعوبه ، او الذين وهبهم من النعمة والمدة
« ما يكفي لصيروتهم انبياء - ان يتناولوا بالتغيير شيئاً من الاداب ،
« لكان عدد المصلحين مساوياً لعدد العقول .

« ومع اني كنت كثير الاعجاب بتأملاتي ، فقد كنت اعتقد ان
« لغيري من الناس ايضاً تأملات ، ربما كانوا اكثر اعجاباً بها . لكنني لم
« اكند احد ، على بعض المبادئ العامة ، في علم الطبيعة ، والاحظ
« - وانا ابدأ باختبارها في مختلف المعاملات الجزئية - مدى ما نستطيع
« ان نسوق اليه ، ومبلغ اختلافها عن المبادئ التي استخدمتها الى الان ،
« حتى شعرت بانني لا نستطيع ان اكتبها ، دون ان اخلل اخلاً كبيراً
« بالقانون ، الذي يوجب علينا توفير الخير العام ، لجميع الناس على
« قدر امكاننا .

« لقد ابانت لي هذه المبادئ ، انه يمكننا الوصول الى معارف عظيمة
« النفع ، في الحياة ، وانه يمكننا ان نجد - بدلاً من هذه الفلسفة النظرية ،
« التي تعلم في المدارس - فلسفة عملية ، اذا عرفنا بواسطتها مسائلنا ،

« والماء ، والهواء ، والكواكب ، والسموات ، وسائر الاجسام
 « الاخرى ، التي تحيط بنا من قوة وافعال ، معرفة متيزة ، كما نعرف
 « آلات صناعاتنا ، استطعنا ان نستخدمها بالطريقة ذاتها ، في جميع ما
 « تصالح له من الاعمال ، وان نجعل انفسنا بذلك سادة الطبيعة وماالكيمياء .
 « والمقصود من ذلك - ليس اختراع عدد لا نهاية له من الصنائع ،
 « التي تجعل المرء يتسنع من دون اي جهد بشرات الارض ، وما فيها
 « من اسباب الراحة - وانما الغرض الرئيسي منه ، حفظ الصحة ايضاً ،
 « التي هي بلا شك المؤثر الاول . واساس جميع الطيريات الباقية في هذه
 « الحياة . ذلك ، لأن النفس ذاتها تتعلق تعلقاً قوياً بالمزاج ، وبترتيب
 « اعضاء البدن . واذا كان من الممكن ايجاد وسيلة ، تجعل الناس عامة
 « اكثر حكمة ، ومهارة ، فاعلم انهم عليه الآن ، فاعتقد انه يجب البحث
 « عنها في علم الطب .

« ولا انكر ، ان في الطب المزاويل ، الان ، قليلاً من الاشياء
 « التي لما نفع يستحق الذكر . وانما متيقن - دون ان يكون قرضي من
 « ذلك احتقار علم الطب - انه ما من افيان ، حتى بين الذين يجتفوناه ،
 « يقران ما نعلم منه ، ليس شيئاً يذكر تقريباً ، بالقياس الى ما بقي
 « مجهولاً ، وانه من المستطاع التخلص من عدد ، لا نهاية له ، من
 « الامراض البدنية والنفسية ، بل ومن ضعف الشيخوخة ، اذا عرفت
 « اسبابها معرفة كافية ، وعرفت جميع الادوية التي زودتنا اياها الطبيعة .
 « ولما كنت قد عقدت النية ، على ان اتفق كل حيواني في البحث
 « عن علم ضروري ، وكنت قد اهديت الى طريق بدا لي ان من شأن

« سالكه ، ان يجد حنساً هذا العلم ... الا اذا غاقه عنه قصر الحياة ، ونقص
 » التجارب - رأيت انه ليس للذين العائقين علاج احسن من ان اطلع
 » الجمهور ، بامانة ، على القدر القليل الذي اهديت اليه ، وانت ادعو
 » ارباب العقول الجيدة الى السعي ، لتجاوز الحد الذي بلغته ،
 » باشتراكهم جميعاً ، كل وفق ميته وعلى قدر استطاعته ، في التجارب
 » التي يجب القيام بها ، واطلاع الجمهور ايضاً على جميع الامور ، التي قد
 » يوفقون لمعرفة ، متى اذا ما بدأ اللاحقون من حيث انتهى السابقون ،
 » واتصلت اعمار الكثيرين واعمالهم ، وصلنا جميعاً الى ابعد مما يستطيع
 » الوصول اليه كل فرد وحده . »

اتفاق الخلد ديكرت

ان الآداب العلمية ، هي تصورها ديكرت ، هي بمثابة قانون صحي ،
 يمكن الانسان من السيطرة على الالهواء ، والتحرر منها ، لتوجيه عواطفه
 نحو السعادة المطلوبة . ولكن ديكرت لم يستطع ان يتخطى بهذا الطب
 العلاجي ، رغم الجهود التي بذلها في سبيل تكوينه . اما سبب هذا
 الاحجام ، او الانخفاق ، اذا شئت ، فقد يعود الى عجز ديكرت عن
 ايجاد هذا الطب العلاجي ، او الى فكرة اسناد تحقيقه الى الاجيال المقبلة ،
 التي تكون اطول باعاً ، واعلى كعباً ، في تفهم اسرار الجسم الانساني .
 فهل نحن باقون اذن تحت رحمة هذه الالهواء السلبية ، وسيطرتها علينا ،
 ربما تصل الاجيال المقبلة الى كشف السائر عن هذا الطب العلاجي ؟
 سؤال خطير ، لا بد من طرحه على انفسنا ، وقد اجاب عنه ديكرت
 بالنفي . كلا ، لسنا عبيداً للجسم ، وان كنا نجهد بعد القسم الاكبر

من المحركات الحفية التي تدبره . فهو علة استعبادنا ، لا شك في ذلك ، وهو علة خلاصنا ايضا ، لا شك في ذلك . لان علاقة النفس بالجسم هي ذاتها علاقة الجسم بالنفس ، اي انها علاقة متبادلة فيما بينهما . وهذا يعني بكلام اخر ، ان كل انفعال في النفس يوازيه عمل في الجسم ، وان الذي يصل الى النفس بطريق الجسم ، يصل ايضا الى الجسم بطريق النفس . فاذا كنا لا نستطيع ان نؤثر على الجسم بالجسم ، اي مباشرة ، فبمسئورتنا ان نؤثر على الجسم بالنفس ، اي غير مباشرة ، بطريق الارادة .

الارادة

ان الطب يحارب الاغواء السلبية ، بطريق الجسم . الا ان هذه العلاجات الصحية غير متبصرة ، في الوقت الحاضر . فهل يذهب الانسان ضحية هذا النقص العارض ، فيسعد انسان اخر الايام ، ولا يسعد انسان اليوم ؟ ان جوهر الانسان ، في عرف ديكارت ، واحد لا يتبدل رغم الزمان والمكان ، والسعادة حق شرعي لجميع الناس . فاذا كان انسان اخر الايام سينسكن من التحكم باغوائه ، حق لانسان كل زمان ومكان ان يستمتع بهذه السعادة . والطريقة الوحيدة للقضاء على الاغواء السلبية ، والوصول الى السعادة ، ما دام الطب العلاجي لم يرَ النور بعد ، هي الارادة ، الكائنة في مشاغل كل انسان ، مهما كان زمانه ومكانه . الارادة هي الصفة التي نحدد الانسان ، قال ديكارت في الفقرة الثانية والخمسين بعد المئة ، من كتابه (بحث في الاغواء) ما يلي :

« لا اجد فينا الا شيئا واحداً يخولنا بحق ان نحترم انفسنا ، هو ان نكون احراراً وان نسيطر على مشيئتنا . لان الافعال هي وحدها

« التي تصدر عن هذه الحرية ، والتي من اجلها نحمد او نذم . هذه الحرية
« هي التي ترفعنا الى مستوى الله يجعلنا اسباب انفسنا .

وقال في الفقرة الواحدة والاربعين من الكتاب ذاته ، ما يلي :

« الارادة حرة في طبيعتها ، لا تجبر ابداً . ولقد ميزت في النفس
« بين نوعين من الافكار : بين افعالها اي مشيئتها ، وبين اهوائها ،
« اخذاً هذه الكلمة بمعناها الشامل الذي يحتوي على كل ضروب
« الاحراكات الحسية . ان مشيئتها في قبضة يدها ، والجسم لا يستطيع
« ان يدخل عليها تغييراً ما ، الا بطريقة غير مباشرة . اما الاهواء ،
« بالعكس ، فانها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالاعمال الحسية . والنفس لا
« يمكنها ان تغير هذه الاعمال بطريقة مباشرة ، الا عندما تكون هي
« ذاتها غلة هذه الاعمال . اذت يقوم فعل النفس على ان تحرك - اذا
« ارادت امرآ من الامور ، القوة التصورية ، المتصلة بها التصافاً حياً -
« الحركة اللازمة في سبيل احداث النتيجة المتفاعة » .

أساليب الارادة

ان النفس لا تسيطر مباشرة الا على نفسها . اما سيطرتها على الجسم
فغير مباشرة ، اي ان النفس لا تستطيع ان تبدل عملاً بعمل ، ان النفس
تبدل انفعالاً بانفعال ، فببديل العمل المقابل ، ما قامت الانفعالات
والاعمال ، متبادلة العلاقات . مما هي الطرق التي تنتجها اليها الارادة
لتسيطر على اعمال الجسم !! هناك طرق ارادية ثلاث تستطيع النفس بها
ان تقضي على الاهواء السلبية :

اولا - بالارادة تستطيع النفس ان توقف نتائج العمل الجسدي ، لا

العمل الجسمي ذاته . مثلاً ، ان الضرب في حالة الغضب نتيجة طبيعية ،
فمن قد يرون ، في هذه الحالة ، ان تمنع انفسنا عن الضرب ، لا عن
الغضب . ان الغضب هوى او انفعال ، لا بد منه عندما يحدث . والنفس
لا تستطيع ان تزيد كعمل في الجسم ، مما دامت لا تؤثر على الجسم
تأثيراً مباشراً . ولكنها قادرة بطريقة غير مباشرة على ان توقف ، وبفضل
ارادتها ، العواطف الوخيمة التي تصدر عن الغضب ، كالضرب ، والشتم
والقتل ، وهكذا نصل الى النتيجة عينها ، التي كان باستطاعتنا ان نصل
اليها بطريق الطب العلاجي ، لو قدر له ان يكون .

ثانياً — بالارادة نستطيع النفس ان تغير حركة الغدة الصنوبرية ،
فتغير اتجاه الارواح الحيوانية ، موفظاً فيها هذا الفعل هوى جديداً ،
او هوى معاكساً للهوى الذي نريد ان نحاربه . مثلاً ، نحن في حالة
حزن ، والحزن روح حيواني يسير وفقاً لحركة في الغدة الصنوبرية .
فالنفس قادرة على ان تغير حركة الغدة الصنوبرية ، وبذلك ، بتغير الروح
الحيواني . لذا ، على النفس ان تبديل هوى الحزن هوى سواه ، او
عكسه ، لتتحرر اذ ذاك من الحزن وتتأجه الجسمية المدامة .

ثالثاً — ان الرابطة الكائنة بين الفكر والجسم هي رابطة قوية لاغاية ،
هذه استطاعتنا ان نجتمع بين فكرة من الافكار وبين عمل جسمي ما ،
ثبت يعتاد احدهما الاخر ، لا بد للعمل الجسمي من الظهور عندما تبرز
هذه الفكرة . بالعادة نستطيع ان نغير النظام الطبيعي الحاس بالاهواء ،
فقلوب رأساً على عقب الرابطة القائمة بين الجسم والنفس . مثلاً ، من
الطبيعي ان نياس ، عندما نقش في احد المذاريع . ولكننا قادرون

على ان يجعل الفة بين عمل الفشل وفكرة الامل . فيجب عندما نقبل ،
ان نتجىء ، رأساً الى امل جديد ، دون ان ندع مجالاً لليأس في انفسنا .
وهكذا دواليك ، فنعتمد التفكير بالامل ، ونطرح اليأس مطلقاً من
حياتنا . هذا هو الترويض النفسي الذي اراده ديكارت احدى الرسائل
الفعالة لبلوغ السعادة هنا .

اذا كان الطب العلاجي ، وعلوم الطبيعة ، قد اخطت حتى الان
في اسعاد الانسان ، فان الارادة كقوة وسعها بالقضاء على الشقاوة .
ولا اجد ابرز من الرسالة التالية ، لتلخيص اداب ديكارت العلمية ،
واعطائنا فكرة واضحة ، عما اراد ان يسجله في كتابه (بحث في الامور)
وقد وجه ديكارت هذه الرسالة الى الاميرة اليزابيث في اول عهد
الصدافة بينهما . هذه الرسالة تعد بحق من امتع الرسائل التي كتبها
ديكارت .

الرسالة الى الاميرة

محاطب ديكارت الاميرة ، فيظهر الواجب الذي يقضي على الانسان
ان يعتني بالاشياء النافعة ، وان يبذل مساعداً لا يأتىه بغير المظرة . فالظلم ،
لا يطلب الا جرعة ماء ، والبطائح لا يبذل الثمن الا لقاء الخبز ، الذي
يحفظ به حياته . لهذا يعتبر ديكارت ان عناية الانسان بجسمه ، هي
من باب عناية بنفسه . اذن عليه ان لا يبذل شيئاً من جهوده ، الا في
سبيل ما عافده اليه ، والسير على هذا النهج دليل الى كمال عقله . ومن هنا
الاعتبار القائل ان العاقل لا يعمل عبثاً ، ولا يسعى وراء عبث . كتب
ديكارت هذه الرسالة الجميلة الى الاميرة ، وقد كان المرض يرافقها دائماً

قال :

« لم أقو على قراءة الرسالة ، التي شرفني بها جلالتك ، دون ان أشعر
« في اعماق نفسي بألم شديد للغاية . فقد شق علي ان ارى فضيلتك ، التي
« تتصف بكمال نادر ، لا تعافى ولا تردع كما نستحق ذلك . ولست
« اجهل المتاعب الكثيرة ، التي تعترض جلالتك دائماً ، وهي متاعب صعبة
« جداً ، بحيث يقضي العقل الصحيح ان لا نتصدى لها وجهاً لوجه ، في
« سبيل طردها ، لأنها كالعدو الساكن داخل البيت . فهو يفرض علينا
« ان نتحدث اليه ، وان نبقي ايضاً في حذر منه ، لئلا يؤذي . اما
« الدواء الفريد لهذا ، فانه لا اجده في غير الترويح ، ما امكن ، عن
« المحبة والخواس . ولعلنا اذا اضطررنا الى التصدي هذه المتاعب ،
« فليكن الامر عن طريق الادراك . ولا يصعب علينا ، في ما اعتقد ،
« ان تفارق ههنا بين الادراك ، من جهة ، والمحبة والחס ، من جهة .
« ان هذا الفارق واضح للغاية . فالإنسان الذي يملك اسباب الفرح ،
« ثم لا يراغب ، رغم ذلك ، الا على مشاهدة المآسي ذات الفصول الكثيفة ،
« ولا يعنى الا بالاشياء المحزنة ، التي يعلم حق العلم انها اساطير مختلفة ،
« يستجربها قلبه فتغورق عيناه ، بدون ان يس ادراكه ، اقول ان
« هذا الانسان لا يد اقله من ان يعناد الانقباض والتأوه ، فتسهل
« الدورة الدموية في عملها ، وتتأخر ، ثم تلتصق اخشن اجزاء دمه بعضها
« ببعض ، لتعرق الحركة ، ساعة مسامات الطحال ، وتوقف ايضاً
« عن الاحتراك اللطيف اجزاء هذا الدم ، لتفسد وثيقه ، وتسبب له سعالاً
« يشتد خطره كلما طال الامد .

« وتقيضه ، هو الانسان الكثير المتاعب الذي يدوس ذاته دوساً
 « بمعناً ، لينسى متاعبه . فلا يفكر فيها البتة ، الا عندما تضطره اعماله
 « الى مثل هذا التفكير ، ولا يشغل باقي اوقاته ، الا بالنظر الى الاشياء
 « التي تجلب له الطمأنينة والفرح . ان هذا الترويع عن الحقيقة ، يمكنه
 « كثيراً من ان يطلق احكاماً سديدة على الاشياء التي يهيم امرها ، لأنه
 « ينظر اليها غير منفعلي . وهذا كاف ، بلا شك ، لتبديد العافية رغم داء
 « طحالته ورقيته ، الناتج عن مزاج دمه الذي افسده الحزن . ولا سيما اذا
 « استخدم الادوية الطبية للتخاء على هذا الجزء من الدم الذي يسد
 « المسامات في كل مكان .

« لهذا ارى ان مياه سبا (١) - Spa - هي نافعة للغاية ، خصوصاً
 « اذا علمت جلالته بموجب ما اعتاد الاطباء التوصية به ، وهو ان يتحرر
 « الانسان التحرر المطلق من كل انواع الافكار المحزنة والنأملات الرصينة
 « المتعلقة بالعلم . فلا يشغل وقته الا بالسير في خطوات اولئك الذين
 « يتوصلون الى ان لا يفكروا ، وهم ينظرون الى غاب الخضر ، او زهرة
 « ملونة ، او عصفور طائر ، الى غير ذلك من الاشياء ، التي لا تستلزم
 « انتباهاً . وهذا لا يعني ضياع وقت ، بل استعماله استعمالاً حسناً .
 « فباستطاعتنا اذن ان نفرح انفسنا بالامل وحده ، مستعينين بالصحة
 « الكاملة التي هي اساس جميع الحيرات الباقية ، والممكن الحصول عليها .
 « انا عالم حق العلم انني لم اكتب ، ههنا ، الا ما تعرفه جلالته ،
 « الحسن بما اعرف ، لان السعادة محصورة في العمل لا في الفكر . الا

(١) بلد في بلجيكا مشهورة بمياهها المعدنية .

« ان العطف الكبير ، الذي ارادت جلالته ان تخصني به ، ثنّفني انه
 « يذلّها الاستماع الى رأيي ، يحدوني على كتابة هذه الآراء بحرية تامة .
 « فقد اختبرت في نفسي مرضاً يكاد يائل متاعب جلالته ، ولكنني شفيت
 « منه بالدواء الذي وصف ، في ما سبقت الاشارة اليه . لقد ولدت من
 « ام فارقت الحياة بعد ولادتي ، بسبب مرض في رئتيها ناتج عن بعض
 « المتاعب . فوُرت عنها سعالاً جافاً ، ولوناً شاحباً ، لزماني الى ما بعد
 « العشرين من عمري . وهو الامر الذي جعل الاطباء ، الذين عاينوني
 « قبل هذه السن ، يحكمون بانني سأموت ، وانا لم تتجاوز الطفولة . الا
 « ان المثابرة على النظر الى الاشياء ، من وجهها الابيض ، واعتبار نفسي
 « هي المسؤولة اولاً عن راحتي ، هما ، في ما اعتقد ، السبب الذي جعل
 « هذا المرض الطبيعي ، يتضاءل شيئاً فشيئاً حتى النهاية . »

تليق

ان الاداب العلمية ، كما اتضح لنا ذلك ، ذات مسحة ايجابية صرفة ،
 في القسم الاول منها . فهي التي جعلت ديكارت احد بناء المذهب المادي ،
 الذي تفشى في القرن الثامن عشر ، وابتأ شرعياً لعلم النفس الفيزيولوجي ،
 الذي انتشر في القرن التاسع عشر . لقد مهد السبيل بكتابه (بحث في
 الادواء) لمحاولات العالم الانكليزي شارل داروين ، الذي اراد ان يرجع
 الحالات النفسية الى ارتسامات جسمية تظهر للعين . لهذا يعتبر ديكارت
 بحق اول من لفت الانظار الى اهمية المختبرات وضرورتها في علم النفس .
 ويعتبر ايضاً اول من اوضح وثبت العلاقة الكائنة بين الطب وعلم النفس .
 زد على ذلك ثقته الصّغيرة بالميكانيك . ولا عجب ، فديكارت

رياضي من الطراز الاول . وقد ظن هذا الرياضي المنطقي ، او
الفيلسوف المتريش : ان الانسان قادر في المستقبل على ان يتحكم بالمادة
تحتكماً مطلقاً . ان واحداً من مظاهر الطبيعة لا يتشكل على العقل
البشري . فاذا انعكس الانسان ، يحد ونشاط ، على دراسة الطبيعة ،
تكشفت له اسرارها . ولكن ديكرت لم يرد العلم لاجل العلم ، كما يقال
احياناً الفن لاجل الفن . ان غاية العلم يجب ان تكون في خدمة الانسان .
الانسان هو الرأسمال الاكبر . ومن هنا يتضح لنا بعض العطف ، الذي
يمنحه اياه الماركسيون ، حتى هذه الجزئية جديداً بارعاً .

ولكن ديكرت لم يذهب في مادته الى الحد الاخير . وقد رأينا
يخفق في طبع العلاجي ، ويأتجى الخيراً الى الارادة . ان ديكرت لم يهتم
بالانسان ككافة ، بقدر ما اهتم بالانسان كذات عارفة . فميتافيزيقاه هي
محاولة لمعرفة الذات العارفة ، لا لمعرفة الموضوع المعروف . نعم ، لا
سعادة ههنا الا بالطب والطبيعة . والانسان جسم مادي ، كما هو
فكر ذهني ، والسعادة التي يبحث عنها ليست سعادة وهمية ، وانما هي
سعادة ارضية . لكن ديكرت يعود اخيراً الى القول بان خلف المادة ما
هو ليس بمادة ، وان في الجسم ما هو ليس بجسم ، وان كل ما لا يحمل
في النهاية علامة الانسان كذات عارفة ، لا فائدة من دراسته . واذا
كان مقدور الانسان على ان يتحكم بالطبيعة ، فلأن هذه الطبيعة عينها
مجموعة من النواميس الجبرية ، وكل ناموس جبري في الطبيعة ، هو كائن
في ذهننا ، الذي يستطيع ان ينصوره بطريق الهندس والبداهة . لهذا
كانت مادة ديكرت ، او آدابه العلمية ، محطلة لا غير ، يستريح فيها
الراجل بين الآداب الموقنة والآداب النهائية .

الآداب النهائية

قلنا ان الآداب الموقفة تنظر الى ما يحسن ان يقوم به المرء ، في
حاضره ، دون ان يتجاوز الزمان والمكان ، نبدرك ما ينسجم على
على هذين المقياسين ، اي المطلق ، فيكون له حصة الوجوب والشمول .
ان هذه الآداب المستعجلة ، بسبب الشك الذي خاطر عقل ديكارت ،
تستند الى الخير الاصغر ، او النسبي ، اي انها تراعي فقط متطلبات
حياتنا اليومية .

ولا خير ان نشبه الآداب الموقفة بغرفة انتظار ، يصكت فيها
الانسان ، ربما تدق ساعة الامثال في حضرة الخير الاكبر . وهكذا
انبعج لديكارت ان يعمل برفق وتؤدة ، بدون ان يسرع في بناء منظرة
آدابه . ثم قلنا انه لم يتلق ، بصورة اعتباطية ، قواعد آدابه الموقفة ،
فقد اقتناص مبدأ معين هو السعادة ، التي كان يرغب في الحصول عليها .
السعادة الدنيوية ، هذا ما كان يريه .

هنا تنتقل من الآداب الموقفة الى الآداب العلمية ، التي ترمي الى تقويم
(الاهواء السلبية ، على تعاضدنا في هذه الحياة . الاهواء ، هي التي نعكر

على المرء صفو راحته ، فتكون سبب شقاواته . وقد مر بنا ، كيف ان
ان هذه الالهواء السلبية ترسم في الجسم ، فتحدوه على القيام باعمال ،
نستطيع نحن ان نتحكم بها ، عن طريق العلاج الطبي .

ثم رأينا ، كيف ان الطب يعجز ، في وقته الحاضر ، عن ان يحقق
للانسان هذه الامنية ، التي تمكنه من ان يدير مجاري اهوائه ، نحو
السعادة المطلوبة . فقلنا بان الارادة قادرة ، وحدها ، على ان توفر السعادة
للمرء ، ما دامت العلوم الطبية لم تيسر له بعد . ومعنى هذا ، بعبارة
اوضح ، ان النفس تختلف عن الجسم اختلافاً بيناً ، رغم اتصالها به عن
طريق الغدة الصنوبرية . فلها حياة خاصة ، تقفل ابواب نعيمها في وجه
كل من يريد ، ان يدخله باذن من الجسم . هذه الحياة الخاصة ، او هذا
الجوهر الصافي ، يتركز على فكرة الخير الاسمي . هنا يتسامى ديكارت
فوق الزمان والمكان ، ليضعنا امام الآداب النهائية .

قواعد الاداب النهائية

على كل انسان ان يتقيد بالآداب النهائية . وقد ذكر ديكارت
قواعد هذه الاداب ، في رسالة له الى الاميرة اليزابيث ، بتاريخ ١٦٤٥ .
قال في تلك الرسالة معدداً القواعد الثلاث ، التي تلخص آداب
الآداب النهائية :

- اولاً - « ان نحاول دائماً استخدام عقولنا ، قدر المستطاع ، لنعرف
« ما يجب ان نعمله اولاً نعمله ، في جميع ظروف الحياة .
- ثانياً - « ان نعقد نية صامدة ، ثابتة ، على ان ننجز كل ما ينصحنا
« العقل به ، فلا نقبل باهوائنا عن ارشاداته .

ثالثاً - « ان نعتبر ، ما امكننا ذلك - ونحن نسلك هذا الطريق
 « على ضوء العقل - ككون الحيرات ، التي لا نستطيع ان نحوزها ، ليست
 « في متناول يدنا . اذن ، يجب علينا ان لا نفكر فيها ، ولا نرغب ؛ اذ لا
 « شيء يحزننا كالرغبة الفاشلة ، والتأسف ، والندم . اما اذا سلكننا دائماً
 « طريق العقل ، فانتنا نوفر على انفسنا الحزن ، والندم ، وان ارتبنا
 « الحوادث بعد هذا اننا نخطئون ، اذ لا لوم علينا في ذلك ، ما دمتنا
 « تتبع ارشادات العقل .

هذه هي قواعد الآداب النهائية . وحبينا ان نقابل بينها وبين
 قواعد الآداب الموقفة ، لنعلم ان الفرق هو في الوعي الاشد ، الذي
 يضيفه العقل على الثانية . وهذا يعني ، ان الجوهر واحد في الآداب
 الموقفة (التي هي استجابة لا واعية لما يتطلبه السلوك البشري) ، وفي
 الآداب النهائية (التي هي وعي هذه الاستجابة ، اي معرفة عقلية
 لمتطلبات هذا السلوك البشري) .

الآداب الموقفة (والنعث هنا يدل الى المعنى المقصود) تسليم محلي
 موقت ، الآداب النهائية (والنعث هنا يدل الى المعنى المقصود) تسليم
 عقلي نهائي . اجل ، ان موضوع هذين التسليمين لم يتغير ، ولكن الذات
 المسلمة هي التي تطورت جداً ، فانتقلت من الجهل الى المعرفة . وقد
 حصر ديكارت في مناسبات عدة ، ان الغاية من التسليم بالآداب الموقفة ،
 هي التمكن من متابعة البحث ، والتفتيش . فهو يشعر بان القواعد ، التي
 وضعها في الآداب الموقفة ، هي الصالحة اخيراً ، لكنه يتربص ببعض
 الوقت ، لينبجج النور في قرارة ذاته ، اذ ذاك يدرك بالمعرفة الواعية

الآداب النهائية ، القائمة على الخير الاسمي او الغبطة .

السعادة والنسطة

لا بد لنا ، في هذا المجال ، قبل ان نبحث في الخير الاسمي ، من ان نقول كلمة حول الفارق ، الذي افاده ديكارت بين السعادة والغبطة . السعادة راحة في الجسم ، والغبطة ارتياح في النفس . ولهذا كانت مقتضيات السعادة غير مقتضيات الغبطة .

تقوم السعادة على الصحة ، والثروة ، والجاه ، وغير ذلك من خيرات هذه الدنيا ، التي تتألف من المأكل ، والمشرب ، والملبس ، فيكون منطق السعادة هو ذاته منطق الجسم . ولكننا لا نتكبد ، في سبيل هذه السعادة ، عناء يذكر ، لانها وليدة الخط عادية . فمن لا يسيطر على السعادة ، بل يحرقنا وارادتنا ؛ لذا لا يكون لنا فضل كبير ، عندما نسعد . لنا ثقلها ، ولتحفظ ثلثها الباقيان . معها سهرنا عليها ، وطلبناها صيف شتاء ، فهي تسرق منا حين لا ندري ، ونعطاهما حين لا ندري . لذا ينفات الناس فيها ، اذ لا يخدم الجميع بسطاء واحد . فلا الغنى واحد عند الناس ، ولا الصحة واحدة . من اجل هذا ، كانت السعادة بنت المصادفة ، ولا مانع من ان يستمر الانسان فوائدها ، عندما تمر عليه ، الا انها لا تتعدى حدود الجسم ، ولا تفتح غير العقم .

اما الغبطة فهي تقوم على الحرية ، والارادة ، وهذا يعني انها ليست وليدة المصادفة . الغبطة هي الطمانينة التي تملأ النفس ، وتريجها في المرات . الغبطة تبلغ ما وراء الجسم ، وتحقق ما وراء الخط . الغبطة تضرب في الاحقاق ، لهذا كانت وضعاً حياً ، لا نتيجة العفو . فيها يتساوى الجميع ،

لانها في متناول كل فرد عاقل . الناس اخوة في ملكوتها . اجل ، ان
السعادة كم ، والغبطة كيف ، ان السعادة عرض ، والغبطة جوهر ، اذ
السعادة حالة سلبية ، اما الغبطة فكيان ايجابي . هذه موجهة الى السماء ،
فلا تدركها الا بحيد الافعال ، وقلك موجهة الى الارض ، وقد تدركها
بشيء الاعمال . لذا كان ذو السعادة لا يتفك فقيراً ، اذا لم يحصل على
الغبطة ، التي هي شعور روحي .

وقد يتساءل المرء عن الوسيلة ، التي يجب عليه ان يتذرع بها ،
ليدرك هذه الغبطة الروحية . والجواب عن هذا السؤال ، عند ديكارت ،
هو في الفضيلة ، التي تقوم على عنصرين اساسيين : ان نستخدم ادراكنا لنطلق
احكاماً صائبة ، وان يكون لنا ارادة ثابتة ، نقوم كل ما نحكم عليه ، فيصير
حسناً . الادراك والارادة ، هما قوام الفضيلة .

الفضيلة والخطا

مرت بنا ، في اليوم الثالث ، ان النفس تدور على محورين جوهريين :
الادراك والارادة . الادراك يرى الاشياء ، وينصوّر المعاني ، لكنه لا يثبت ،
ولا ينفي . اما الارادة ، فهي التي نحددنا على التصديق او عدمه . هي التي
نقيم ، فنحسّن او نقبح . هي التي تزودنا القوة اللازمة ، لان نفعل ما
نريد ، او لا نفعله .

قال ديكارت في التأمل الرابع : « نقوم الارادة على استطاعتنا ان
« نفعل الشيء الذي نريد ، او ان لا نفعله » وان نثبت او ان لا نثبت ،
« وان تقدم عليه او ان لا تقدم . وبعبارة ادق ، لكي نثبت او ننفي
« الاشياء ، التي يعرضها الادراك غلبتنا ، فنقدم عليها او نهجم عنها ،

« أنا تتصرف بمحض اختيارنا ، دون ان نحس بضغط من الخارج ، علي
« علينا هذا التصرف ، الارادة قادرة ، وحدها ، على ان ترغب في ما تريد ،
وترفض ما تريد . حدودها لا تحد ؛ تثبت قدر ما نشاء ، وتنفي قدر
ما نشاء . ولذا كانت الملكة ، في الانسان ، التي تحكم انه « على صورة
الله ومثاله » .

فالخطأ لا ينشأ من قوة الارادة ذاتها « لانها رحيمة جداً في نوعها » .
ولا ينشأ من قوة الادراك ذاتها ، لانها لا تتصور شيئاً ، الا كما ينبغي ان
يتصور : ولذا لا تضل ولا تتخلى . اذن من اين ينشأ الخطأ ، الذي
يبعده عن الفضيلة ؟ ينشأ الخطأ ، حين ترفض الارادة ان تتقيد بالادراك ،
لانها اوسع منه نطاقاً ، فخطئنا نبط ذاتها على الاشياء التي لا يحيط بها
الادراك . ولما كانت الارادة تندفع وراء كل ما يثيرها ، فمن السهل ان
تنزل في احابيل الضلال ، ليصير الحق باطلاً . هذا هو مصدر الخطأ ،
الذي يوقعنا في الشر .

ولهذا قامت الفضيلة على التأخي بين الارادة والادراك . وهذا يعني ،
اني على صواب في كل مرة امتنع عن ان اريد شيئاً ، لا ادركه بوضوح
وتشيز كافيين . ان الادراك هو الذي يلقي الوار الوضوح والتشيز ،
ليفهمنا ما يجب فعله ، والا كنا عرضة للخطأ ، ول سوء استعمال الحرية في
الاحكام . فيجب علينا ، اذن ، ان نجعل معرفة الادراك تسبق تصميم
الارادة . قال في نهاية التأمل الرابع :

« ليس لي ان اشكو من ان الله - حين اوجدني في الدنيا - لم يشأ
« ان يجعلني في منزلة البسل الاشياء ، واكملها ؛ بل يدعوني الى الرضا ،

« انه - اذا لم يهيني كمالاً يعصني من الخطأ ، بالوسيلة الاولى التي اشرت
« اليها فيما تقدم ، والتي تعتمد على معرفة واضحة بدسيسة لجميع الاشياء
« الممكن ان اقضي فيها - ترك في مقدوري على الأقل ، الوسيلة الاخرى ،
« وهي ان استمسك بالتصميم ، على ان امتنع دائماً من ابداء رأي في
« الاشياء ، التي لم تثبت لي حقيقتها : لاني - وان كنت آتست في ذاتي
« ضعفاً ، مداره قصوري عن ان احصر ذهني باستمرار ، في حدود
« فكرة واحدة - استطيع ، مع اطالة التأمل ومراجعته ، ان انقشه على
« صفحة ذاكرتي نقشاً قوياً ، يجعلني لا انفك عن تذكره ، كلها الصيغ
« اليه . وعلى هذا النحو ، يتيسر لي ان اكتب عادة الحلول من الخطأ .
« ولما كان في هذا اعظم كمال ، بالقياس الى الانسان ، فاني احسب رجحي
« اليوم كثيراً بهذا التأمل ، لاني كشفت عن علة الخطأ والزلل .
« ولا شبهة في انه لا يوجد هنالك علل ، غير تلك العلة التي شرحتها
« الآن : لانه لا سبيل الى ان تقع في الخطأ ، ما دمت امسك ارادتي في
« حدود معرفتي ، بحيث تقصر حكمها على الاشياء ، التي يمثلها لها الادراك
« في وضوح وتبين » .

وجدت بنا ان نقول هنا ان الخطأ ، من حيث انه خطأ ، ليس شيئاً
مردد الى الله . لكنه نقص في الانسان ، يمكن تلافيه بالادراك ، الذي
يعيننا على تمييز الحق من الباطل . واما الجهل فهو عيب محض ، اي
افتقار اساسي - او جوهرى - الى كمال لا استطيع ان احصل عليه .
ولذا كان الجهل شيئاً سلبياً ، وضعه الله في ، وكان خطأ شيئاً ايجابياً ،
اضعه انا في ذاتي . الجهل نقص في المعرفة ، جوهرى ، والخطأ معرفة

ناقصة ، عرضاً .

الواجب واللذة

ولكن الفضيلة وحدها ، لا تكفي لتحددونا على السير ، وفق ما نأمر به . ان مجرد التمييز بين الحق والباطل ، وعقد النية على العمل بموجب هذا التمييز ، لا يدفعنا الى تحقيقه ، كما نظن عادة . ان الشعور باللذة ، امر لازم ، والا وقف الانسان عند حد الادراك ، والارادة فقط . ان الواجب لاجل الواجب ، امر وهمي لا صحة له ، كالذي يطلق سببه في كبد القضاء ، فانه لا يصيب مركزاً معيناً ، مقصوداً . لو لم تكن اللذة خلف الواجب ، لتفرج النفس وتشعرها بالعبطة ، لما كنا ندفع بل ، كياننا الى القيام بالواجب . ان الشعور باللذة هو الذي يهون الصعوبات الكاداء .

ولا يقصد باللذة ، هنا ، راحة الجسم ، بل الارتياح الذي تحدثنا عنه ، فوق هذا الكلام ، وقلنا بانه اشراج النفس ، في فرارة نفسها ، لا يكون مرده الى الصحة ، او الثروة ، او الجاه ، او الحظ . ان اللذة الناتجة عن هذه الميكنات ، في الحياة ، لا تحدث غير راحة جسمية . ولكنها عاجزة عن ان تنفذ الى باطن الانسان . ذاك ، لانه لا يرى ذاته خالقاً ، في هذه اللذة التي يشعر بها ، بل يراها وليدة القدر غالباً . اما اللذة الناتجة عن الادراك ، الذي يميز الحق من الباطل ، ويريد السير في خطى الحق ، فهي وليدة الانسان ، لا القدر ، ولذا يرى ذاته فيها على صورة الله ومثاله . هو خالقها ، لا الحظ .

ان ملذات الجسم متغيرة ، وملذات النفس ثابتة . ولهذا بشير ديكارت

الى ان توقف الحكم ، ايان الاهواء ، ودينا تعبر ، فتعود بصفاء ذهني اشرف ،
الى النظر في الامور ، كي نميز الحق من الباطل . ان مبادئ الجسم
تعني عن الصواب ، وتسطو على الادراك . اما القبضة في النفس ، فهي
تريد وضوحاً ، وترفعنا الى فوق ، لتقربنا من الخير الاسمي . ولا بد
لنا من الاشارة ، هنا ، الى القرابة الفكرية الموجودة بين ديكاوت مسن
جهة ، وزينون وايثور من جهة اخرى .

زينون وايثور

١ - من اهم تعاليم زينون ان المبدأ الاول ، الذي يجب ان نقره ،
هو المطابقة بين العقل والارادة . في مثل هذه المطابقة وحدها ، نجد
الفضيلة . وهي في متناول يدنا ، شرط ان نريدها . وما عدا ذلك مسن
الامور الخارجية ، فباطل في حد ذاته . من الخافة ، اذن ، ان تكسر
ورامها ، لانها غير متعلقة بآرادتنا . ومن الخافة ايضاً ان نهلع ، ونخاف ،
ونحزن ، ونياس ، ما دامت هذه الانفعالات لا تدفع عنا خطوط
الحياة . فعلى الحكم ان لا يعطي وزناً للحدوث ، وان لا يخاف ، ولا
يناس ، ولا يحزن .

ومعنى هذا ، عدم المبالاة بصروف الزمان ، لان له سيراً معيناً ،
يجب عليه ان ينجزه . ولا احد يستطيع ان يغير شيئاً في هذا السير ،
فقد كتبت علينا صروفه . لذا قامت الحكمة على ان تتبع الفضائل ، وان
تنبذ الرذائل . والفضيلة هي في كمال العقل ، اي في استئصال الشهوات
من النفوس ، لانها نتيجة حكم فاسد ، والحكم الفاسد هو سبب كل
الاضطرابات النفسية . فلي اصلح ، انتفت النقائص .

اذا نظر الانسان الى السكر ، والنسق ، بنظرة الاستحسان ،
 يكون ذلك نتيجة لحكم فاسد . وهذا يعني ان الذي يحصل ، يقتضى
 عقله ، على القبطاة والراحة في النفس ، يكون حكيماً حتى في حال
 العذاب ، لان الصبر في الآلام مطابق للعقل تمام المطابقة . ان ميل النفس
 الى الشر او الى الخير ، يتوقف على العقل . فبسيادة العقل تخرج النفس الى
 الخير ، وبسيادة الشهوات تخرج الى الشر . على الانسان ، اذن ، ان يكون ،
 كالراسي في البحر ، تتلاطم حوله الامواج بلا انقطاع ، وهو قائم على قدم
 الرسوخ والثبات ، يسكن عجاج الامواج ، ويكبح جماح التيارات .
 ومن هنا نرى ، كيف ان الواجب هو حجر الركن في آداب
 زينون . لقد جعل سعادة المرء ، كلها ، في القيام بالواجب . فمن سار
 في خطى العقل ، هان عليه الواجب . هذا هو شعار زينون في آدابه .
 ٢ - من اهم تعاليم ابيقور ، ان الخواص هي اعظم واسطة ، لبدرك
 الانسان المعرفة الحقيقية . لولاها ، ما وصل اليثا شي من الافكار ،
 والاراء ، ولا قدرنا على التمييز بين الحق والباطل . وكان ابيقور يعمل
 ذلك بقوله : ان العقل لم يكن بداية بدء ، الا كالوج مصقول خال
 من جميع التصورات ، والافكار ، فلما تكونت الاجسام بواسطة التصاد
 الجواهر ، بعضها من بعض ، تواردت علينا المعارف بالخواص ، حتى
 اصبح العقل قابلاً للتفكر في الاشياء الغائبة .
 ولا عجب ، اذا اخطأ العقل ، في امر من الامور ، لانه يتصور
 الفسائب حاضراً ، والحاضر غائباً ، بل ربما يتصور المعدوم
 موجوداً ، والموجود معدوماً ، بعكس الاستظهار بالخواص ، فانها تدرك
 الاشياء الحقيقية الكائنة ، ولا تقبل الغلط . فماذا يجب ان يكون موقف

الانسان من الحياة ، ما دامت الحواس هي مصدر الفكر كله ؟
 ان اللذة هي غاية الانسان ، في هذه الحياة . وقد ذهبت افلام
 الشراح مذاهب شتى ، في تفسير هذه اللذة ، الا ان ابيقور لم يقصد بها
 غير اللذة الحقيقية ، التي لا تقضي الى الم ، والا انتفت عنها صفة اللذة
 الخاطئة . وما على الانسان ، والحالة هذه ، الا ان يتجنب اللذة التي تقوده
 الى الالم . ولا بأس ان ينحصل بعض الالم احياناً ، اذا كان هذا البعض
 يسبب له لذة اقوى . فاذا سار المرء على هذه الطريق ، حقق لنفسه لذة
 مستمرة طول حياته .

فتش عن اللذة التي لا يعقبها الم ، واترك الماء لا ينتهي بك الى لذة ،
 واهجر سروراً يمنعك من سرور اعظم ، واقبل الماء بخصك من الم اكبر .
 لقد جعل ابيقور الحكمة في بلوغ هذه السعادة ، اي في الراحة والاعتناق
 الكامل من الآلام ، والمتاعب . هذه السعادة هي حقيقة راضية ، لا
 تحتاج الى برهان ، كما ان النار لا تحتاج الى دليل على حرارتها .

الالم

والالم ؟ اين موضعه في حرج ديكارت ؟ ايبكون عالم هذا
 الفيلسوف مغالباً من الفيوم الدكن ، وحياة الانسان فليحة في حد ذاتها ؟
 اين الفشل ، والمرض ، والحياة ؟ اين الخروب ، واين الموت بعد الحياة ؟
 الم يعرف ديكارت اننا في وادي الدموع ، حيث قبل باطل الا باطل
 كل شيء باطل ؟ ايبكون ديكارت قد عاش بعيداً ، الى هذا الحد ، عن
 واقع الالم ، حتى جاءت فلسفته لا تنبض بعرق واحد من عروقه ؟
 ان يكون ديكارت لم يعترف بغير مبادئ العقل ، بانياً فسطحة
 مستورة على الروح الهندسية ، لا يعني انه جهل ما للاهواء من

فعل شديد ، في وجود الانسان ، وما لعاطفة من سطوة غنيمة على
فؤاده . لقد كان ديكارت انساناً كتب في الناس ، احب ، وشعر ، وتألم ،
كما يحدث عند كل واحد من بني آدم . وكتاب « الالهواء » دليل واضح
على انه من اسباب المواقف العاطفية ، لان التحاليل النفسية ، التي دمجها
قلبه بشأن الانفعالات ، لا ياتي بها الا ولي من اولياء هذا الامر . في
كتاب « الالهواء » لوحات خالدة عن اختلاجات القلب البشري ، في
اجزائه ، وافراحه ، مما جعل الكثيرين من فلاسفة هذا العصر ، يرمون في
ديكارت ابناً لعلم النفس الحديث .

ولكن الالم شيء طارئ ، في عرفة ، لا صفة متأصلة . الالم حينان
النفس عن الواجب ان يكون . هو ابتعاد عن البحت ، الذي لا
زغل فيه . ومعنى هذا ، ان النفس لا تتألم ، عندما تظل في غفائها
الاول ، اي في بدهائها البسيطة . تتألم النفس ، عندما تنخرط في عالم
الالهواء . الذي هو عالم التركيب الفاسد . اذ ذاك تنعرض الى عيباج
العاطفة ، مغضب ، ونبيكي ، ونحزن ، وتأس ، وتفرح ، وتأمل ، الى
ما هناك من صعود ، وهبوط ، في خضم الشعور الزاخر . والشعور -
من الهواء وانفعالات - وليه الجسد ، والجسد لا يستطيع ان ينسج
الانسان غير السعادة ، وقد رأينا ان السعادة زائلة بزواله ، لانها بذات الخط .
هذا هو مصدر الالم . فاذا اراد الانسان ان ياتي على وجهه المشروع ،
وجب عليه ان يخضع الى مشيئة الله ، وان يكبح النزوات القلبية .

ومن هنا قوله في القاعدة الثالثة ، من أدابه الموقنة ، انه من الاجدر
بالانسان ان يعمل على مغالبة أهوائه ورغباته ، فلا يبقى في تناول

قدرته سوى افكاره . ان التغلب على الاغواء شرط اساسي للعبطة في الروح . ولهذا سار في خطى الفلاسفة الروافيين ، الذين استطاعوا قديماً ان يتحكموا بميولهم ، وان ينازعوا هكذا اهتهم العبطة ، رغم الفقر والآلام ، لانهم كانوا يشيخون بوجههم عن الاغواء . ان الذي يتوصل الى هذه الغلبة الثابتة ، اسوة بالروافيين في سالف الازمان ، يحق له ان يعد نفسه اغنى ، واقدر ، واسعد ، من اي انسان آخر ، واكثر حرية ايضاً . وبكلام آخر ، ان الانسان - جوهرآ - هو ارادة تعمل بتفخي ما يفرضه الواجب .

ولما بين هذا القول وقول كورنيل Cornille و كنت Kant ، في الارادة والواجب ، من شبه صريح مبداً ، زعم قوم (١) ان ديكارت انوا فيها . قد يكون هذا الرأي على شيء من الصواب ، او جله . ولو اننا في معرض المقابلة بينهم ، لكاننا نفضل هذا الزعم ، ففكرة ففكرة . ولكننا نشير ، هنا ، دون تذييل ، الى ان الشبه جد قوي ، من حيث مفهوم الارادة والواجب ، عند هؤلاء الارباب الثلاثة .

المرّة

قد يظن القاري ، ان ديكارت يؤمن بقدره الانسان ، على محو الالم بتالاً ، من وجوده في هذه الحياة ، وان العبطة ، في نظره ، تقوم على الا يشعر الانسان ، مطلقاً ، بحزّة الالم في اعماقه . الحقيقة ، ان ديكارت

(١) انظر Ernest Cassirer في كتابه

Descartes, Cornille, Christine de Suede

منشورات J. Vrin ١٩٤٢

لم يذهب الى هذا الحد من الجفاف والقساوة ، كما فعل الروافيون ،
الذين سبوا بالالم ، فبانت فلسفتهم بعيدة كل البعد عن الواقع الانساني
الحنون .

ايين ، لم ينكشف ديكرت ، ذاك الانتكاس المصطنع ، عن القلب
البشري . فلنا من اقواله ، ومبادئه الخاصة في مجتمعه ، عصر ذلك ، وما
يرينا بوضوح كيف كان يعيش يرح ، لا يتوكل بقوة سرور قمر ، دون
ان ينمى بها . ومن هذا الخلف ديكرت ، عن الروافيين ، في انه خضع
للالم ، معتبراً انه احدى مشيئات الله . ان هذا الخضوع للمشيئة الربانية ،
في الالم ، هو ذاته ثورة على الالم ، ونحكم به . كان ديكرت يقول ، في
رسائله ، انني منهيه دائماً ، لا تقبل ما ياتي من الله ، القادر على
كل شيء .

والسؤال الذي يخطر ببالنا ، في هذا المجال ، هو ما يلي : اذا كان
الله قادراً على كل شيء ، وكان الما في الوجود من عنداته ، وكان على
الانسان ان يخضع في ذلك لمشيئة الخالق ، فهل يجوز لنا ان نعتبر
الانسان حراً ؟ وما هي قيمة الحرية ، عندما ترتبط بربنا الله ، فلا
يكون صالحاً الا ما يريد صالحاً ، ولا يكون طالحاً الا ما يريد طالحاً ؟
البحق لنا القول ، حينئذ ، ان الله خلق الانسان حراً ، الا يفقد حريته ،
بدوره ، عندما يعطى حرية الانسان ؟

يقول ديكرت : اجل ان الانسان حر . ولكن هذه الحرية هي
اختيار ، لا فكر . والمقصود بذلك ، ان الفكر قادر على ان ياتي بآلة ،
ينكر بها الحرية ، الا ان الحرية ، تعنيها الصحيح ، اختيار وجودي ،

اي شعور ذاتي لا يستطيع الانسان ابدًا ان يتذكر لها . ما من احد -
يشده بالفكر على ان الحرية مفقودة من حياة الانسان - يميل بالواقع
الى ان يتخلى عن حرية القول والعمل . ان اكثر الجبريين تعصباً لاسيحية ،
لا يستطيع ان يسير الا في الطريق ، الذي يفضي به الى الاخر او اختصارياً
بان الحرية واقع ، وان تمكن من ان يتذكر لها بالفكر .

لكن هذه الحرية ، عند الانسان ، لا تتناقض مع الحرية ، عند
الله . ان حريتنا لا تتنافى مع القول ، ان كل شيء خاضع لمشيئة الله .
وقد اعطى ديكارت ، بقية ايضاح هذه الفكرة ، المثل الآتي : زعموا ان
ملكاً من الملوك ، قد نهى شعبه عن آفة المبارزة ؛ ثم عرف بعد ذلك
ان اثنين من رعاياه ، كل في بلده ، هما متخاصمان بشدة ، وأنه لا يمكن
منعهما عن المبارزة ، لو حادف احدهما الآخر . فاذا أمر الاول ان
يذهب ، في يوم من الايام ، الى البلد حيث يقم الثاني ، وأمر الثاني
ايضاً ان يذهب ، في اليوم عينه ، الى البلد حيث يقم الاول ، يجوز لنا
القول ان الله يعرف ، كل المعرفة ، ان الرجلين سينبازان ، عندئذ
يلتقي بعضهما ببعض . فيكون بذلك قد خالف احكامه ؟ اجل ، ان الله
يعرف غاماً ، قبل وقوع الحادث ، ان الرجلين سينبازان . ولا يمكن
هذا لا يعني البتة انها قد اجبرا على المبارزة . ان معرفة الله للمبارزة ،
وحسب اياهما على هذا العمل ، لا ينفي مطلقاً انها يتبازران بل ، اراعتهما
وحريتهما .

لم يخف ديكارت ، على الرغم من اعطاء المثل هذا ، ان الحرية مفضلة
عوضاً : فاذا قلنا ان الله عليم بكل شيء ، فأننا نفتقد حرية الانسان ،

وإذا قلنا ان الانسان حر تماماً ، فالتناقض علم الله ، وقدورته على كل شيء . ان معضلة الحرية ، في التفكير الإنساني ، من استدلالنا حي إلهاماً ونحوها . ولهذا نرى ديكارت يشعر بخطورة الموقف ، هنا ، ولا يجد حلاً مقنعاً ، مرضياً ، الا القول بان الحرية اختيار وجودي ، في اول درجة .

الثمة

هنا يكبر ديكارت ، بعض الشيء ، في بناء فلسفته . لقد اطلق لامثال عنائه ، فسيده على حدود بعيدة ، واضعاً فيه كل ثقته ، وها هو الآن يصطدم بعقبة كأداء ، مفادها ان العقل الإنساني غير قادر على التفتاد الى غايات الله . هذه المنطقة محجوبة عنا الى الابد ، فلا يجوز اذن ان نحاول استشرافها ، لانه كتب علينا اصلاً ان نظل بعيدين عنها .

ولكن الانسان يدرك ، من جهة ثانية ، ان الله كائن موجود ، فكيف السبيل اليه ، ما دام قد حكم علينا ان لا نمثل في حضرة ؟ يقول ديكارت ، ان الانسان قادر ، دون الالتجاء الى التهمة ، ان يدرك الله ، على الرغم من التفاوت العظيم الكائن بين الانهية الخالق ونهاية المخلوق . والسبيل الامين الى هذا الادراك ، هو المحبة ، التي تجعلنا نؤمن بان الله روح ، اي شيء يفكر . ولما كانت النفس البشرية ، هي ايضاً شيء يفكر ، فالتنا نرى وجه الشبه الكائن بين الخالق والمخلوق ، وثبتت عندها بالتالي ان الانسان منبثق من الله .

الا ان الواجب يقضي - على الرغم من وجود هذا العنصر المشترك (اي الفكر) بين الله والانسان - ان تأخذ ، بعين الاعتبار ، كوننا

جزءاً بسيطاً من عظمته القادرة على كل شيء . ان الله ذو سلطان
يشمل كل الاشياء السائلة ؛ وهو قادر على ان ينظر الى الامور ،
الماضية ، والحاضرة ، والمستقبلية ؛ دفعة واحدة ؛ وهو معصوم من الخطأ ،
لا تتغير احكامه . اجل ، ان الواجب يقضي على الاقتصار الطرف عن
لانهاية القوية ، وعن نهايتها الضعيفة . علينا ان نقصر في جميع هذه
الامور الفارقة بينه وبيننا . بهذا التبصر المسموع ، المقرون بإرادة الانسان
الى التقرب من الله ، غلبت محبة له .

وقد يوجب ديكارت الحب الى اربعة : حب الانسان الى ما هو دونه ،
وحب الانسان الى الانسنة ، وحب الانسان الى مجتمعه ، ثم حب
الانسان الى الله . ولا شك في ان اعظمها حب الانسان الى خالقه . وهو
الذي نطلق عليه لفظ المحبة . ومن خصائص الحب ، اذا كان صادقاً ، ان
يقسم صلة رحم بين المحب والمحبوب ، فلا يعود ثمة من تفرق بينهما ، الا
الذي ينظر اليهما من الخارج . ان المحب يعتبر ذاته ، في المحبة ، جزءاً
حيماً من المحبوب : فاذا كان المحبوب ادنى رتبة من المحب ، لم نجد
التضحية بما لا في قلب الحبيب . ان احداً من الناس لم يعرض نفسه
لموت ، بغية الدفاع عن زهرة ، او عصفور ، او بناء . ولكن الانسان
يضحي بنفسه ، كلما ارتفع المحبوب رتبة في سلم القيم ، حتى يصبح الله
- عز وجل - . وكل كان موضوع استشهادات في تاريخ الانسانية .
ففي سبيله ، يسترخس المرء هذا الوجود ؛ وما ذلك الا لان وجود الله
اوسع بكثير من وجود الانسان . ولهذا تبين الحياة البشرية خلية
امامه ، كلما فكر الانسان به . ان السلاسل تستوعب النهاية ، التي

تستعذب الموت ، بقدر ما ترتفع الى فوق .

يجوز لنا ، ان نقول في هذا المجال ، ان الفلسفة الديكارتية تشتغل في طياتها ، على نفحة صوفية واضحة . لكنها صوفية عقل ، لا صوفية عاطفة ، وقد تعودنا ان نضفي على هذه اللفظة مفهوماً قلبياً فقط ، الا ان هذا المفهوم الضيق ، لا يفي بالمقصود : فكل من يتوصل الى الاندماج بما يرمي اليه ، اندماجاً كلياً ، مهما كان السبيل - امن القلب ام من العقل - يصح لنا القول انه صوفي . وقد توصل ديكارت ، عن طريق العقل ، الى هذه الحالة الاندماجية ، فاعتبر نفسه جزءاً حياً من الكيان الالهي ، مؤمناً بان الشكر تلك طريقته الى فوق ، كما تملكها العاطفة . والتضحية ، في النهاية ، هي قضية مزاج ، ومزاج ديكارت القرب الى جفاف المطلق ، منه الى حرارة الفؤاد .

ان مثل هذا التأمل ، في العزة الالهية ، يملأ الانسان غبطة قوية ، بحيث يشعر معها بأنه لم يعد ، في الكون ، غير مشيئة الله . وهو الامر الذي يحدوه على تحصيل الآلام ، والحيوات ، لانه يعلم يقيناً ، بذلك ، ان شيئاً لا يحدث في الوجود ، الا بإرادة من لدن البادئ المعبد . لما الموت فانه يتجرد من شوكته . وهكذا يستسلم الانسان ، في تأملاته العظيمة ، الى القوة الربانية ، التي تدبر كل شيء ، وتقدر على كل شيء . حتى وان عرف الانسان انه قادر على اجتناب الألم ، او الموت ، فهو يرفض مثل هذا الاجتناب ، ما دام الله يريد ان تتألم وان تموت . هنا تتساوى في نظر ديكارت ، جميع الحوادث ، فلا يعود من وجود يفيض ، الا وجود الخالق فقط .

وحرري بالاشارة ، هذا ، الى انه هذه الصورية العقلانية ، لا يقبها
نفسك او نفسك . فقد عاشت حياتك فرح ، لا يترك ساعة لذة لم
به دون ان يستقبلها مبتساً . ولم لا يبتد في الحياة بما طامت المزاجات هي
ايضاً من عندك الله ، ولكن ، على الانسان ان يحسن الاستعداد .
وهكذا يكون ديكارت قد جمع بين الدارين ، الفانية والباقية .



مقتطفات مقاله ديكارت

١ - في ان الفكر يتجه بسهولة ، بعد سلخه من الطواس ، نحو
فلك الذهنيات .

« رضيت نفسي ، في الابلام الماضية ، على سلخ فكري من سيطرة
« الطواس عليه . وقد لاحظت بدقة ، ان معلوماتنا عن النفس البشرية ،
« تزيد كثيراً على ما تعلمه حقاً عن الاشياء الجسدية ، وان ما تعلمه عن
« الله نفسه ، هو اكثر من هذا كله . لذا لا اجد الان صعوبة في ان
« احول فكري عن الاشياء المحسوسة ، او المتخيلة ، لاسنده نحو
« المعقولات الصرفة ، الخالصة من شوائب المادة كلها .

٢ - في ان معرفتنا لله هي واسطة لمعرفة الاشياء الاخرى .

« والواقع ان فكري عن النفس البشرية - لا كشيء ينسب حلولاً
« وعرضاً وعمقاً ، اي كشيء لا انت بصلة الى ما هو من صفات الجسم -
« هذه الفكرة هي ، بلا نزاع ، اشد تميزاً من فكري عن اي شيء
« جسي . وحين اعتبر نفسي شيئاً ، اي حين اعتبرني شيئاً ناقصاً
« يعتمد على غيره - تعرض ذهني ، بقوة في التمييز والوضوح ، ففكرة

« عن موجود كامل ومستقل عن غيره ، أي فكرة عن الله . ووجود
 « هذه الفكرة في نفسي ، أو كوني أنا - صاحب هذه الفكرة -
 « موجوداً ، يجعلني وحده استغنى الدليل على وجود الله ، وعلى أن
 « وجودي يستند إليه تماماً ، في جميع خطوات حياتي . ولا انتقد أن
 « النفس البشرية تستطيع أن تعرف شيئاً ، ببداية وبقية ، أكثر مما
 « تعرف عن وجود الله . ويحيل إلى بعد الآن ، أي اهتديت إلى طريق
 « يصل بنا من التأمل في الآلة المطلق - وقد انطوت فيه كنوز العلم
 « والحكمة جميعاً - إلى معرفة الأشياء الأخرى في الكون .
 ٣ - في أن الله لا يخذلنا .

« ذلك لأنني أتبع أولاً أن الله لا يضلني ، إذ الخداع أو الغش نقص .
 « ولئن ظهر أن استطاعته المخادعة هي من علامت البراعة والقوة ، فإن تعدد
 « المخادعة دليل على الضعف أو الخيب . ومما أرا أن لا يمكن أن يوجد
 « في الله .

٤ - في أن استعمالنا جيداً للعقل ، ينمنا من الوقوع في الخطأ .
 ولكن هذا ، لا يعني أننا معصومون من الخطأ .

« ثم أعرف بخبرتي الشخصية أن الله قد وضع في - كما وعيني سائر ما
 « أملك من أشياء - قوة من خصائصها أن تحكم . ولما كان يستحيل على
 « الله تضليلي . فانا وأنت بالله لم يهني ملكة يكون من شأنها ، إذا
 « استعمالها كما ينبغي ، أن تقودني إلى الخطأ . يتجلى من هذه الحقيقة ،
 « الثابتة ، أنني لا الخدع أبداً : ذلك لأنه - إذا كان كل ما في نفسي
 « آتياً من الله ، ولم يكن الله قد وضع في ملكة ، من شأنها أن توقعني

« في الضلال - يلوح لي اني لن اقع في اسطفاً ابداً . والحقيقة اني -
« حين انظر الى نفسي على انها من عند الله ، وحين اولي وجهي نحوه -
« لا احد في اية علة للخطأ او الزلل .

« ولكن سرعان ما اتبين - اذا عدت الى نفسي - انني عرضة ،
« مع ذلك ، لاخطأ ، لا تحصى . فاذا بحثت جيداً عن علة هذا الخطأ ،
« عرضت لي فكرتان : الأولى واقعية إيجابية عن الله ، أي من موجود
« مطلق الكمال ، والثانية سلبية عن العدم ، اذا صح هذا التعبير ، أي
« عن شيء لا يت البتة بصفة الى الكمال ، ثم تبينت اني وسط بين الله
« والعدم ، أي في منزلة بين الكينونة المطلقة واللا كينونة ، بمعنى انه
« لا يوجد في شيء . يؤدي بي الى الغلط ، ما دمت انبثق من وجود أعلى .
« ولكن اذا اعتبرت ، من جهة اخرى ، ان لي نصيباً من العدم
« او اللا كينونة - أي من حيث اني لست انا نفسي الموجود الأعلى ،
« وانه ينقصني أشياء كثيرة - اجد نفسي عرضة لنقص لا تحصى . لهذا
« لا محل للعجب من وفروعي في اسطفاً .

« - في ان الخطأ نقص . ويكفي ان يكون الانسان متناهيًا ، لكي
« يخطئ .

« وهكذا عرفت ان الخطأ ، من حيث انه خطأ ، ليس شيئاً واقعياً
« يعود الى الله ، وانكاه نقص . فاذا الخطأت ، لا اكون بحاجة الى قوة
« من عند الله ، لهذا الفرض خاصة ، وانما يرد خطأي الى ان مسا منحني
« الله من قوة على تمييز الحق من الباطل ، هو عندي قوة متناهية .

٦ - يبدو ان الخطأ ليس نقصاً ، بالمعنى التام ، ولكنه حرمات
بعض المعرفة .

« الا ان هذا لا يرضيني ايضاً كلى الرضا ، لان الخطأ ليس سلباً
« بجناء ، اني ليس عيباً محضاً ، او افتقاراً الى كمال لا يخصني ، ولكنه
« حرمات معرفة ، يبدو انه كان من الواجب علي امتلاكها . فإذا
« نظرت الى ذات الله ، لا يبدو لي ممكناً ان يصحكون قد وضع في
« ملكة ، ليست كاملة من نوعها ، اي ينقصها شيء من كمال هو من
« شأنها ، لانه - اذا صح القول كما زاد الصانع خبرة ، زاد المصنوع
« كمالاً وانقائاً - لا يوجد شيء ما ينفق الخالق الاعلى ليكون ، الا
« ويكون كاملاً ، ومتقناً كل الاتقان ، في جميع اجزائه . ولا شك في ان
« الله كان قادراً على ان يخلقني معصوماً من الخطأ . ومن الثابت ايضاً
« ان ارادته قد نسكت ، على الدوام ، بافضل الامور . فهل وفوعي
« في الخطأ افضل من عدمه ؟

٧ - في ان الخطأ لا يدعو الى الشك في وجود الله ، لاننا عاجزون
على ان نسر غور ارادته .

« ان اول ما يخطر بذهني ، عندما اطيل النظر في هذا ، انه يجب
« علي ان لا اعجب اعجزني فهم سر صنع الله لما صنع ، فانه ينبغي ان
« لا أشك في وجوده ، فقد اجد اشياء كثيرة اخرى ، لا افهم كيف خلقها
« الله ، ولماذا خلقها . ولما كنت اعلم ان طبيعتي ضعيفة ، محدودة للغاية ،
« وان طبيعة الله واسعة غير متناهية ، لا يمكن الاحاطة بها ، فقد تبين لي ،
« الآن ، ان في مقدوره اشياء كثيرة ، لا حصر لها ، تتجاوز نطاق عقلي .

« هذا الاعتبار وحده كاف ، لافتناعي بأن ما اصطلاح علي تسميته عللاً
« غائية ، لا محل لها في الاشياء الفيزيقية ، لان الخوض في غايات الله ،
« ومحاولة الكشف عن اسرارها ، جرأة عليه .

٨ - في ان فحص افعال الله ، واحداً واحداً ، لا يوصلنا الى
معرفة كماله .

« ونثر في ذهني خاطرة أخرى ، وهو انه يجب علينا - اذا اردنا
« ان نتحقق من كمال افعال الله - الا ننظر الى مخلوق منفرداً ، دون
« سائر المخلوقات ، بل يجب علينا ان ننظر ، بوجه عام ، الى مخلوقاته
« كلها ، في مجملها . ذلك لان الشيء - الذي ربما يكون لنا بعض العذر
« في اعتباره شديد النقص ، اذا كان وحده في العالم - قد يكون جسداً
« كاملاً ، اذا نظرنا اليه كجزء من هذا الكون بأسره . ولئن كنت لا
« اعرف ، على وجه اليقين - ما اعترفت على ان اشك في الاشياء جميعاً ،
« حتى الآن ، الا في وجودي وفي وجود الله - فانا لا استطيع ان
« انكر (ما تبينت قدرة ان الا متناهية) انه قد خلق اشياء اخرى
« كثيرة ، او انه قادر على الاقل ان يخلق هذه الاشياء ، بحيث يكون
« بي مكان في العالم ، كجزء من الموجودات كافة .

٩ - في ان الخطأ يأتي من عدم انسجام الارادة مع الادراك .

« ثم نظرت الى نفسي عن كثب ، واخذت ابحت في خطئي ، الذي
« يدل وحده على اني ناقص ، فوجدته ناقصاً عن اشتراك عليين : قدرتي
« على المعرفة ، وقدرتي على الاختيار (او حرية الحكم) ، اني ما لدي
« من قوة الادراك والارادة معاً .

« ذلك ، لأن الإدراك وحده لا يثبت ولا ينتهي شيئاً ، بل يتصور
« المعاني التي يمكن أن يحكم عليها بالاثبات أو النفي ، فإذا نظرنا إلى
« الإدراك ، من هذا الوجه ، استطعنا القول أنه لا محل فيه ابتداءً للخطأ ،
« شرط أن تأخذ كلمة خطأ على معناها الحقيقي ، وربما وجدت أشياء
« كثيرة ، ليس في ادراكها فكرة عنها . ولكن ذلك لا يعني أن
« خلوه ، من هذه الأفكار ، حرمان له أشياء هي من لوازم طبيعته ، بل
« الصحيح أن يقال إنها ليست موجودة فيه ، إذ لا دليل في الحقيقة على
« أن من واجب الله أن يهب قوة على المعرفة اعظم ، وأوسع ، مما
« وهبني فعلاً . ومهما يخطر في فكري عن براعة منه ، وإبداع صنعته ، فلا
« يصح أن يذهب في الظن ، إلى أنه كان يجب أن يعطيني على كل عمل ،
« من أعماله ، جميع الكمالات ، التي في قدرته أن يفضيها على بعض أعماله .
« ولا يصح كذلك ، أن أشكر من أن الله لم يهبني حرية اختياره ،
« أو إرادة الرعب والكمال ، لأن تجارتي تشهد بالواقع أن لي إرادة
« ضالفة متراصة ، لا يصرها حد ولا يحبسها قيد . وجدير بالملاحظة هنا
« أنه ، ما من قوة أخرى من قوى نفسي - منها بلغت من كمال وعظمة -
« إلا وقد تكون اكتمل واعظم مما هي . فإذا نظرت ، مثلاً ، إلى ما
« لدي من قوة التصور ، وجدت أن نطاقها ضيق محدود للغاية ، ونشأت
« في الوقت نفسه فكرة قوة أخرى ، أوسع منها كثيراً ، بل غريب
« متناعية ، لا تحد . وكوني أستطيع أن أنقل هذه الفكرة ، يجعلني
« اتبين في غير عناء ، أنها صفة من الصفات التي اختصت بها طبيعة الله .
« ولقد خبرت ، بالطريقة عينها ، قوى أخرى (كالذاكرة أو الخيلة) ،

« فكنت أجدها ضيقة محدودة في ، وعظيمة لا متناهية في الله . أما
« الإرادة ، أو حرية الاختيار ، فهي القوة الوحيدة التي نجدها في نفسي
« كبيرة للغاية ، بحيث لا أتصور غيرها أوسع منها وأرحب . أن الإرادة
« هي التي تجعلني أحكم ، توجه خاص ، أني على صورة الله ومثاله . وعلى
« الرغم من أن هذه الإرادة انضمت في الله ، بما هي فيّ أنا ، دون أي
« سبيل إلى المقارنة . وذلك ، أما لأن الخيام المعرفة والقدرة اليها
« يصيرها أمثله وأشد تأثيراً ، وأما لأن الموضوعات التي تتعلق بها إرادة
« الله كثيرة ، لا يحصرها العدد . فأنها تبدو لي في الله أكبر مما هي في
« نفسي ، إذا أنا اعتبرتها من حيث هي على جهة الصورة والتجديد .
« تقوم الإرادة على استطاعتها أن تفعل الشيء ، أو أن تفعله ، أن
« تثبت أو أن تنفيه ، أن تقدم عليه ، أو أن تنحجم عنه . وبعبارة أدق ،
« لكي تثبت أو تنفي الأشياء ، التي يعرضها الإدراك ، فنقدم عليها أو
« نحجم عنها ، فأننا نتصرف بمحض اختيارنا ، دون أن نحس بضغط من
« الخارج ، يُلِي علينا ذلك التصرف . وثبوت حريتي لا يقتضي بأن أكون
« غير مبال ، ليسنوي الضدان عندي ، بل الأولى أن يقال أن حريتي
« في اختيار أحد الطرفين ، وإشارته على الآخر ، تؤيد بقدر ما يكون
« عندي من الميل إليه ، أما لأنني أعرف بالبداهة ما فيه من خير وحق ،
« وأما لأن الله قد دبرني بحسب الميل إليه حراً . ولا ريب من أن النعمة
« الإلهية ، والمعرفة الطبيعية ، لا تقتضيان من حريتي ، بل تؤيدانيها
« وتقرّبانيها . ولهذا أرى أن عدم المبالاة ، أو استواء الطرفين - الذي
« أشعر به ، حين لا يدفعني سبب من الأسباب إلى ترجيح جانب على

• آخر - هو الخط مراتب الحرية ، وهذه دلالة على غيب في المعرفة ،
• اكثر مما فيه دلالة على كمال الارادة ، فلو كنت اعرف دائماً ، على
• وجد الموضوع ، ما هو حق وما هو خير ، لما وجدت غداً في تعيين اي
• رأي ينبغي ان اري ، واي امر ينبغي ان اخار ، وهكذا اصير حراً
• تمام الحرية ، دون ان اكون ابداً غير مبال .

١٠ - في ان الادراك والارادة ليسا ، مجرد ذاتها ، سبباً لخطائنا ،
بل استعمالنا الشيء طريقتنا هو السبب الحقيقي .

• احصل من كل هذا ، ان سبب ما وقع فيه من خطأ ، لا يعود الى
• قوة الارادة ذاتها ، التي انعم الله بها علي : لانها رحيمة جداً ، وكاملة
• جداً في حد ذاتها . ولا من الادراك او التصور ، لاني لا اتصور شيئاً
• الا بواسطة هذه القوة ، التي منحني الله ايها . لذا فكل ما اتصوره ،
• اتصوره بلا ريب كما ينبغي ان يتصور ، وفي هذا لا يمكن ان اكون ضالاً
• او مخدوعاً .

• اذن ما منشأ الخطأ عندي ؟ منشأ الخطأ من ان الارادة اوسع
• نطاقاً من الادراك ، فلا ابقيتها حبيسة في حدوده ، بل يسطرها على
• الاشياء التي لا ادركها . ولما كان من شأن الارادة ان لا تبالي ، فمن
• اسر الامر ان تضل ، وتختار الزلل بدلاً من الصواب ، والتمر
• غرضاً من الخير ، بما يوقعني في الخطأ والاشم .

١١ - تزداد الارادة بمقدار ما يزداد الادراك . وكذلك تزداد الحرية
بمقدار ما تزداد المبالاة .

• نظرت ، في هذه الايام ، باحثاً عما اذا كان يوجد في العالم شيء ، وقد

« عرفت ان بحشي هذه المعضلة يستلزم ، بالبداهة ، ان اكون انا ذاتي
 « موجوداً ، فلم يسعني الا القول ان ما اقصوره ، بهذا المقدار من
 « الوضوح هو حق ، لا لان دافعاً من الخارج قد اضطرني الى ذلك ،
 « بل لأن وضوحاً عظيماً في الادراك ، قد استنبع ميلاً غريباً في
 « الارادة ، فانسأقت نفسي الى الاعتقاد ، وزاغت حربي بمقدار ما
 « وجدتني اكثر مبالاة. اما الآن ، فان معرفتي لا تقتصر على اني موجود ،
 « ما دمت شيئاً يفكر ، ولكنني البحث ايضاً في طبيعة الجسم ، فارتب
 « من امري : لهذا لا ادري انكون هذه الطبيعة المفكرة التي في - او
 « بالاحرى التي هي انا نفسي - مختلفة عن تلك الطبيعة الجسمية ، أم انها
 « شيء واحد . وسأقتض هذا اني لم اعرف بعد شيئاً ، يجعلني اميل
 « الى احد الرأيين . فيحصل من هذا اني لا ابالي بالامر اطلاقاً ، سواء
 « عندي النكاره ، او اثباته ، او حتى التوقف عن الحكم عليه .

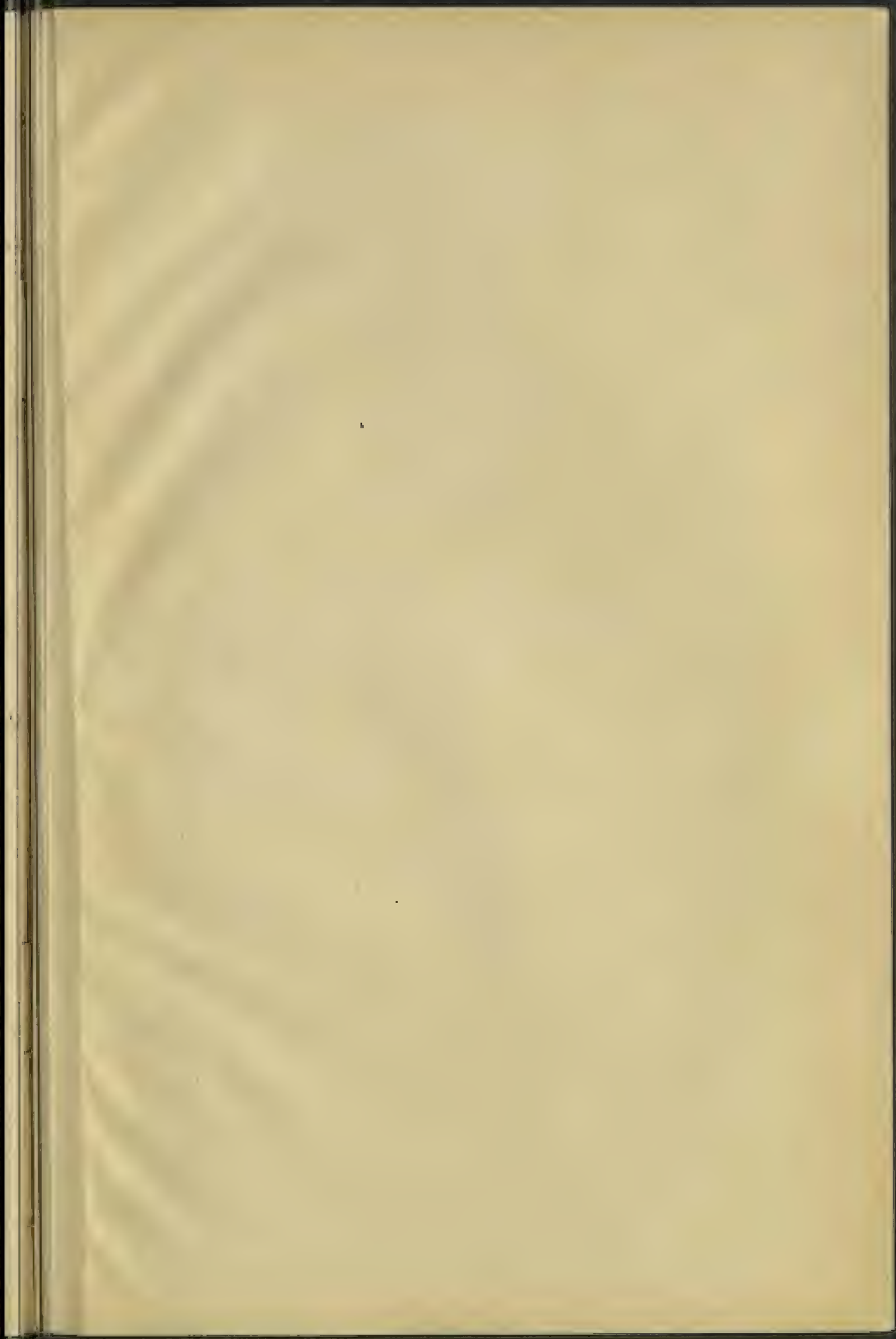
التمهيد الرابع

من كتاب ، التأملات »

حياة رينيه ويكارت

رينيهوت هو : خطا - المؤسس الاول للفلسفة الحديثة - لأنه اعتمد في مذهبه على العقل -
والقد بلغ تألق هذا الرجل في عصره : وهي
المفرد التي لقيه : ترجية ليس عولها زيادة
لشكوكه : هو يخلص من الاضلال : لانه انما
بناء الاشياء من البداية : موجودا لفلسفة من
حريته : ارضا عقلية : اوجعها اليها يوم
شلاط الف عام .

هوس



لا بد من ان يكون الفارسي ، قد تساءل عن السبب ، الذي حدثنا
على تثبيت حياة تيكارت ، في مؤخرة الكتاب ، بعد ان سرت العادة ،
مدة طويلة ، ان تقرأ السير أولاً ، قبل الخوض في صلب الفلسفة . اجل ،
لقد تطبعنا بهذه الطريقة ، حتى اصبحت عقيدة راسخة ، لا يجترأ بها
احد منا ان يقترح سواها . ولكننا آثرنا السير في الاتجاه ، الذي
يعاكس المألوف ، الاسباب التالية :

كثيراً ما قيل الى فصل الفلسفة عن حياة الفيلسوف ، واكثر من
ذلك ايضاً ، هو اننا غالباً ، ما نجعل سيرته ، انكسفي بقدره الفلسفي .
هذا السم ، في اطلاقنا على الفلسفات الكبرى ، هو انحراف عن جادة
الصواب ، لأن الفلسفة - كالادب والفن - حياة أولاً ، وحياة مؤلمة
تجيش في اعماق الفيلسوف الصاحبة . الفلاسفة ليست ، كما يظنون ، نشأوا
ذهنياً مستقلاً ، ينمو ويتسع من تلقاء ذاته ، دون ان يكون له مساس
بحم بوجود الانسان ، الذي يتفلسف . هي ليست في حد ذاتها ، وبحد
ذاتها ، كياناً خالصاً . لكنها الفيلسوف عينه بلحمه ودمه . فحينئذ تقرأ
فلسفة ، تتكشف لنا بجلاء حياة الانسان . اراد ان يأكل من شجرة
المعرفة ، فوقف بجرأة - وألم ايضاً - حيال المعضلات الكينونية .
ومعنى هذا ، ان الانسان (اي هذا الانسان ، او ذاك ، او ذلك)

هو الذي يتفلسف ، لا الفلسفة ، وان الفلسفة كائنة بكيانه الشخصي .
هي افراز وجودي . لهذا لا مناص لنا ، اذا اردنا ان نفهم الفلسفة فهماً
صحيحاً ، من ان نعرف الفيلسوف ، الذي انبثقت منه .

ولكن ، ما دام الفيلسوف هو الذي يأتي أولاً ، ثم تكون فلسفته ،
لماذا ترانا نحفظ بالسيرة ، لمؤخرة الكتاب ؟ سؤال نجيب عنه ، بما يلي :
للسيرة اثنان ، صاحبها وقارؤها . اما صاحب السيرة - وفي هذا المجال
هو ديكرت - فلا ريب انه يكون ، من حيث الوجود ، قبل انشائه
الفلسفي . الفيلسوف ، من جهة وجوده ، سابق للفلسفة . هو أولاً ، وهي في
المحل الثاني . وهذا يعني ، ان الفلسفة لا يكون لها قيمة ، في نظر
فيلسوفها ، الا بقدر ما تأتي امتداداً او انعكاساً صادقاً لحياته ،
وشعوره ، وتفكيره ، واراداته .

ولكن وضع القارئ ، تجاه السيرة ، يختلف عن وضع صاحبها . نحن
عنا في ميدان العرض والافهام ، لا في ميدان الوجود ، والغاية الاولى
هي درس الفلسفة ، التي تعطينا خلاصة ما فكر به الفيلسوف . وهذا
تأتي السيرة ، في الدرجة الثانية ، لتلقي الضوء تفسيرية على الانجاعات
الفكرية ، التي يتخذها الفيلسوف . ان اطلائنا على سيره ، بعد ان نحيط
بفلسفته ، هو الذي يعيننا على فهم فلسفة الفيلسوف ، فيجعلنا نعيش
ارائه الى حد بعيد ، والا بقي فهمنا لها ذهنياً ، لا حياة فيه .

ولا قصد بالسيرة - كما تعودنا ذلك - مجموعة من الحوادث
والمناسبات فقط ، فنقول ابن واد الفيلسوف ، وابن توفى ، وفي اي
وقت من الاوقات سافره او مرض ، او اسند ، او تزوج ، او نشر

كتاب الاول ، الى ما هنالك من حوارى ، تحدث في الحياة اليومية .
 هذا قريب ارقام ، لا تفهم تاريخ . هذا سرد ازمته وامكنة ، لا
 تخطيط حالات وجدانية . ولكن يجب ان نفهم بالسيرة ، اولاً ، المراحل
 النفسية ، كالعوامل الوجدانية ، والانفعالات العريضة ، والبراءات البدائية ،
 من الهوى ، وانفعالات ، ونبضات لا واعية . الفيلسوف انسان صعب في
 الناس ، له نزوات ، وميول ، وطباع ، ومزاج ، تسيطر على نمط تفكيره .
 على ضوء هذا المفهوم النفسي للسيرة - اي كتخطيط لحالات وجدانية -
 نقول يجب عليها ان تأتي ثانية . من حيث اللون لا المكون ، فتعبنا
 هكذا اكثر مما لو انت في اول الكتاب .

لا بد من ان يكون القارىء ، قد لاحظ انه يعود الى السيرة مرة
 اخرى - عندما يطالعها في البدء - ليطلب منها ثانية ما يوضح ويشرح
 اتجاهات الفيلسوف الفكرية . هذه العودة الثانية ، تكون اوعى وانجع .
 قلما اكتفى بالسيرة ، بادىء بدء ، مرة واحدة . ذلك ، لان رسالتها عند
 القارىء ، هي ان تفسر ، وان توضح فلسفة الفيلسوف ، وهذا يقضي بان
 يكون القارىء ، قد اطلع اولاً على الفلسفة برمتها . لذا ملنا الى تثبيت
 السيرة الديكارتية ، في آخر هذا الكتاب ، على ان لا نسرد من حياته ،
 قدر المستطاع ، الا مجاريها النفسية ، التي تساعدنا على ايضاح خطوط
 تفكيره العريضة . وقد اخترنا من هذه المجاري اهمها ، وهي ثلاثة :

ولادته

ولد رينه ديكارت ، في لاهاي ، من منطقة لورين ، في ٢١ آذار

عام ١٥٩٦ . وقد مرضت امه برثبها ، بعد مولده بسنة ، على وجهه
التقريب ، نتيجة لبعض الآلام النفسية ، التي بقيت مكنومة عن الولد .
ولم ينج ديكارت الصغير من تسرب هذا المرض اليه ، فورث عن والده
سعالاً جافاً ، ولوناً اصفر ، مما دفع الاطباء على الاعتقاد انه سيموت في
شرح الشباب ، ولن يعمر طويلاً .

لكن ديكارت لم يكن يتق كثيراً باقوال الاطباء ، وقد اراد ان
يظهر لهم قوة الارادة ، في الانسان ، والذي البعيد الذي تذهب اليه ،
حين تسطر على الجسم . فاختار يعني بصحة الاعتناء الزائد ، فلا يشرب
الماء الا قليلاً ، ولا يأكل الا الفاكهة والخضار ، مفضلاً ابداً بكثير على
طعام الحيوانات ، خشياً منه ان الفاكهة والخضار سيب اخطالة العسر .
وكان يحب النوم ، فيبقى في سريره ، بعد ان يساقط الساعات الطوال ،
منكناً على وسادته ، يفكر صامتاً في معضلاته الفلسفية .

ولم يخف ديكارت ، في رسائله ، هذا المرض الذي ورثه عن والده ،
فكان مهتماً عنده ، لتدريب الارادة على قوتها الحقيقية . والواقع ان
الذي يطالع فلسفته بامعان ، يرى بوضوح ان الارادة هي المفتاح الاكبر
فيها . ولا شك في ان هذا المرض ، ومزاولة الارادة ، ونجاحه في اخطالة
عمره ، فتكذيب نبوة الاطباء ، كل هذا كان له الاثر البعيد ، في جعله
الارادة تنبؤاً عنده المكان الرفع . لم يقل ان الارادة ، هي التي تضعنا
على صعيد واحد مع الله ؟

لكن هذه الثقة الشديدة ، بآرادة الانسان ، لم نعه عن الفسارق
العظيم الكائن بين المتناهي ، الذي هو نحن ، واللامتناهي الذي هو الله .

ان ارادة الانسان لا تقوى ، رغم زخها ، على انت تسير غايات الله .
فهي قوية في نطاقها البشري ، لا غير ، والا مما الذي يحول دون
معرفة الاسرار الالهية ، في المستقبل ايضاً ، وقد صرح ديكارت ، في
مناق حباه ، انه استاء كثيراً ، عندما علم ان بعض المنجسين ، (او
المرافين) تنبأوا عن يوم ولادته . وحيثه في ذلك ، انت الحوض في
غايات الله ، ومحاولة الكشف عن مراميها ، جرأة على عزه .

وقد قضت فلسفته ، فيما بعد ، على كل محاولة للبحث في العلل الغائية .
وما لنا الا ان نتصفح كتاب «التأملات» - في التأمل الرابع - وان نقرأ
باسمان كتاب «مبادئ الفلسفة» حيث نجد يتحدث عن هذه الفكرة
بلهجة قاطعة ، قائلاً : سنرفض من فلسفتنا رفضاً باتاً كل طلب لعل
الغائية . وسبب ذلك ان اذعانا ضعيفة جداً ، لا تستطيع ان تنف على
غايات الله ، وان تترك حجبها المستورة .

الرويا

ولا بد لنا من ان نجد - في ضعف صحته ، ومخاوف الاطباء على
حياته ، وعزمه على البقاء ، رغم حكم الاطباء - سبباً للشك في كل ما يحيط
به ، لبني الحقيقة على ما يجب ان يكون . فاعتزل المجتمع ، وراح يبحث
عنها ، حتى وقعت له ، في المانيا ، الحادثة المعروفة بحادثة المدفأة . كان
ذلك ليلة ١٠ - ١١ تشرين الثاني عام ١٦١٩ ، وقد حبس ديكارت
نفسه في حجرة دائرية ، واخذ يفكر في اقامة علم جديد ، يستطيع به ان
يحل المرء جميع المسائل والمعضلات ، التي تعرض للعقل الانساني . قال

في أول القسم الثاني ، من مقالته « سكنت إذ ذاك في ألمانيا ، حيث دعيت
« ظروف الغرب » التي لم تكن بعد . ولما سكنت عائداً إلى الجيش ، من
« حفلة تنوير الإمبراطور » أوقفني بدء الشتاء في قرية ، لم أجد فيها من
« مخالطة الناس ما يلهمني . ولم يكن لدي ، أي عم أو هوى يفاقني . هذا
« سكنت البيت الشبهاء كله وحدي ، في غرفة داغرة ، حيث أجد الفراغ
« اللازم للتأمل في افكاري . .

ويظهر أن ديكارت كان يسعى ، بجهد زائد ، وراء فكرة إقامة علم
جديد كل الجدة ، حتى يصعب استغراقه في التأمل ، ذلك اليوم ، عيجان
نفسه قريب ، وقع في شبه الخطاف ، على أثره ، وجسدت جوانحه
حماسة ، فرأى ثلاثة أحلام ، فسرها بدون أقل تردد ، بأن « روح
الحقيقة » دعت إلى وضع أسس هذا العلم الجديد . ويمكن تلخيصها ، على
ضوء النصوص التي ترجمت أحلام ديكارت الثلاثة ، كما يلي :

(أولاً) أن جميع المعارف الإنسانية تقوم على أساس واحد . وهذا
يعني أن مفتاحاً واحداً ، هو الذي يفتح كنوزها المخبوءة .

(ثانياً) أن ذلك الصوت الذي سمعه ديكارت ، في أحلامه ، وذلك
العلامات التي رآها ، تشير كلها إلى أن الدعوة للبحث عن المفتاح ،
هي من الله لا من الشيطان الماكر الخادع .

(ثالثاً) أن مفتاح العلوم كائن في ذواتنا . فعلى الفيلسوف أن يستقي
المعرفة من نفسه .

والذي يطالع ، يامعان ، (المقالة في المنهج) وكتاب (التأملات)
وكتاب (قواعد لهداية العقل) وكتاب (مبادئ في الفلسفة) يرى أن

هذه الأفكار - وحدة العلوم ، والحياة الالهية ، والنور الفطري -
موجودة في هذه التصنيفات .

النساء

كانت امرأة ديكارت ترغب في ان تراه متاهلاً . ولكن ديكارت لم
يضع الى الطاح اقله ، في سبيل الزواج ، لان جميع قواه كانت منصرفة
الى خدمة العلم . وقد قالت عنه إحدى السيدات ، اللواتي مان اليه ، بان
سحر الفلسفة كان عليه اقوى من سحر عافيا . والواقع ان ديكارت لم يجد
جمالاً بائساً لجمال الحقيقة ، التي كانت والله طيبة حياته .

ولا بد من التساؤل ، هنا ، هل يتنافى الزواج مع البحث عن
الحقيقة ، حتى يشجع الفيلسوف بوجهه هذه الالواق ، كما يتواءم لنا ، ان
الفلسفة والزواج لا يتناقضان بشئ . واكثر اعتقادنا ان ديكارت لم يتهرب
من الزواج ، الا بسبب مرضه . فقد رافقه السلي طيلة حياته ، مما جعله يتعاشي
افزات العاطفية ، التي تسمى جداً في مثل هذه الاجسام . والمعروف ان
ديكارت كان حريصاً ، كل الحرص ، على حريته .

ولكن هذا الحرص الزائد لم ينعه من ربط صداقتين نساءيتين ، كان
لها اكبر صدى في حياته ، وفي تاريخ الفلسفة ايضاً . الصداقة الاولى
مع الاميرة البرابرة ، ابنة فرديريك الخامس ملك بوهيميا ، والصداقة
الثانية مع كريستين ملكة اسوج . وقد وجدت الفلسفة من هاتين
الصداقتين ، سلسلة من الوسائط تبودلت بين الفيلسوف والاميرة
والملكة ، حول القضايا الادبية .

وكان ديكارت يرعج كثيراً لأن يتلمذ لساء نجيبات . فهو يراهن
اسلم فطرة من الرجال . وامل هذا الرأي في المرأة ، بوجه عام ، هو
الذي حداه على قبول دعوة الملكة كريستين ، الى اسوج ، كي يلقنها
الفلسفة . فقد ارادت ان تستثير بحكمته ، لتكون على الصراط المستقيم .
ولكن جو ، استكهلم ، لم يلائم مزاجه ، بالنظر الى البرد . واصيب
بالتهاب رئوي ، ومات في ١١ شباط ١٦٥٠ .

شخصيته

كان ديكارت متوسط القامة ، متناسب الاعضاء ، عريض الخدين ،
كبير الرأس . وقد كان ، الى جانب ذلك ، ذا وجه مشرق ، ومظهر
انيس ، وصوت عذب ، يتراوح بين العالي والمنخفض ، فيلذ الى سامعه .
والمعروف عن حياته ، كلها ، انها كانت منتظمة الى حد بعيد ، كانتظام
فلسفته ، لا يعكس صفو سمائها ، كدر ولا هم . لم يزاول ديكارت شيئاً
يفقده التوازن ، إن في جسمه او في فكره .

كان مرحاً كل المرح ، خفيف الظل ، لا يشرب الخمر الا قليلاً .
يحب الفكاهة ، والحضار فقط ، ويفضلها بكثير على علوم الحيوانات ،
اعتقاداً منه انها سبب لاطالة العمر . كان يحب النوم ، وكانت يقى في
سريره ، بعد ان يستيقظ ، الساعات الطوال ، مسانداً الى مخدته ، يفكر
في المعضلات الفلسفية .

لم يكن مبذراً في حياته ، بل كان يؤمن حاجات بيته ، ويعامل
خدامه معاملة حسنة للغاية ، حتى غدا محبوبهم جميعاً ، ليكرمهم ودمانة

اخلاقه . كان قليل الحديث ، لا يتكلم الا في الوقت المناسب ، يقول
بوضوح وخبير ما هو ضروري لازم بدني . واذا تحدث ، كانت سطور
الافاظ ، لا يظهر مطلقاً يظهر الفيلسوف . كان يفضل معالجة الامور
شعبياً ، بدلاً من الكتابة ، مما يدل على شي ، من الصكسك في نشاطه
الانتاجي .

كانت طيبة قلبه تحب الناس به ، فحاول الكثيرون ان يتقربوا
اليه . ولكن ذبكات لم يوزع صداقته ، بيناً ورساراً ، كيفما شاءت
الظروف ، لانه لم يكن يثق الا بمن اخذ العلم رائده الاول . واذا
صادق صدق ، لانه كان عالي النفس ، يسامح اعداءه ، عندما يشعر
بندمهم على تصرفاتهم الخزية حياله ، واستعدادهم على التعاون معه
من جديد (١) .

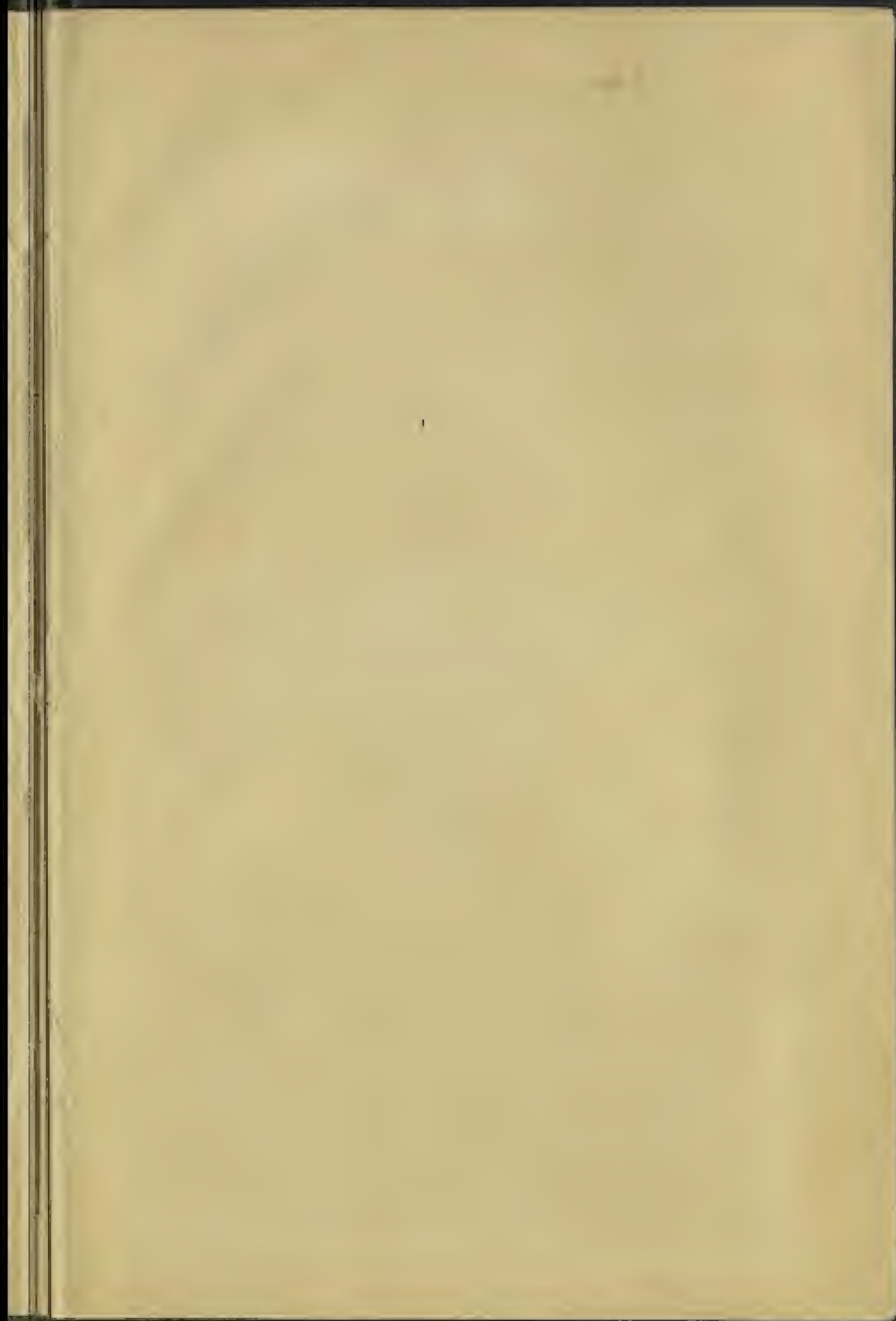
(١) ان محتويات هذا الكتاب محاضرات القيت على طلاب الجامعة اللبنانية سنة

١٩٥٢ - ١٩٥٣

فهرست

صفحة	
۷	کلمه لا اله الا الله
۱۵	تصدیق
۱۹	عصر دیکار
۳۱	الـيوم الاول - في المنهج
۷۳	الـيوم الثاني - في الشك
۹۵	الـيوم الثالث - في النفس او اليقين الاول
۱۲۵	الـيوم الرابع - في الله او اليقين الثاني
۱۳۷	الـيوم الخامس - في العالم او اليقين الثالث
۱۹۵	الـيوم السادس - في الآداب الديكرية
۲۵۷	حياة زين ديکار

جميع الحقوق محفوظة المؤلف



المراجعة :

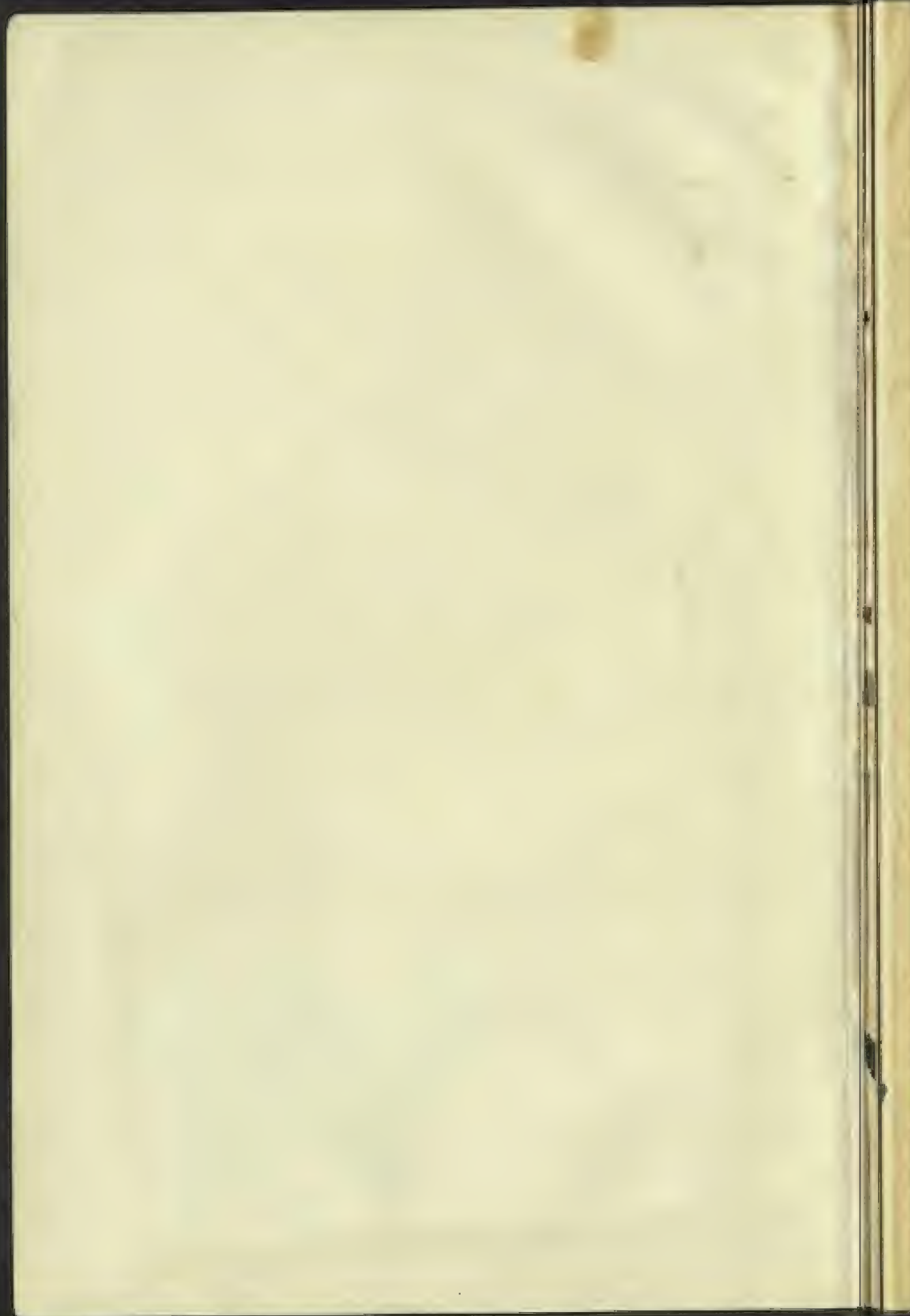
دار مكتبة الحياة - ص. ب. ١٣٩٠

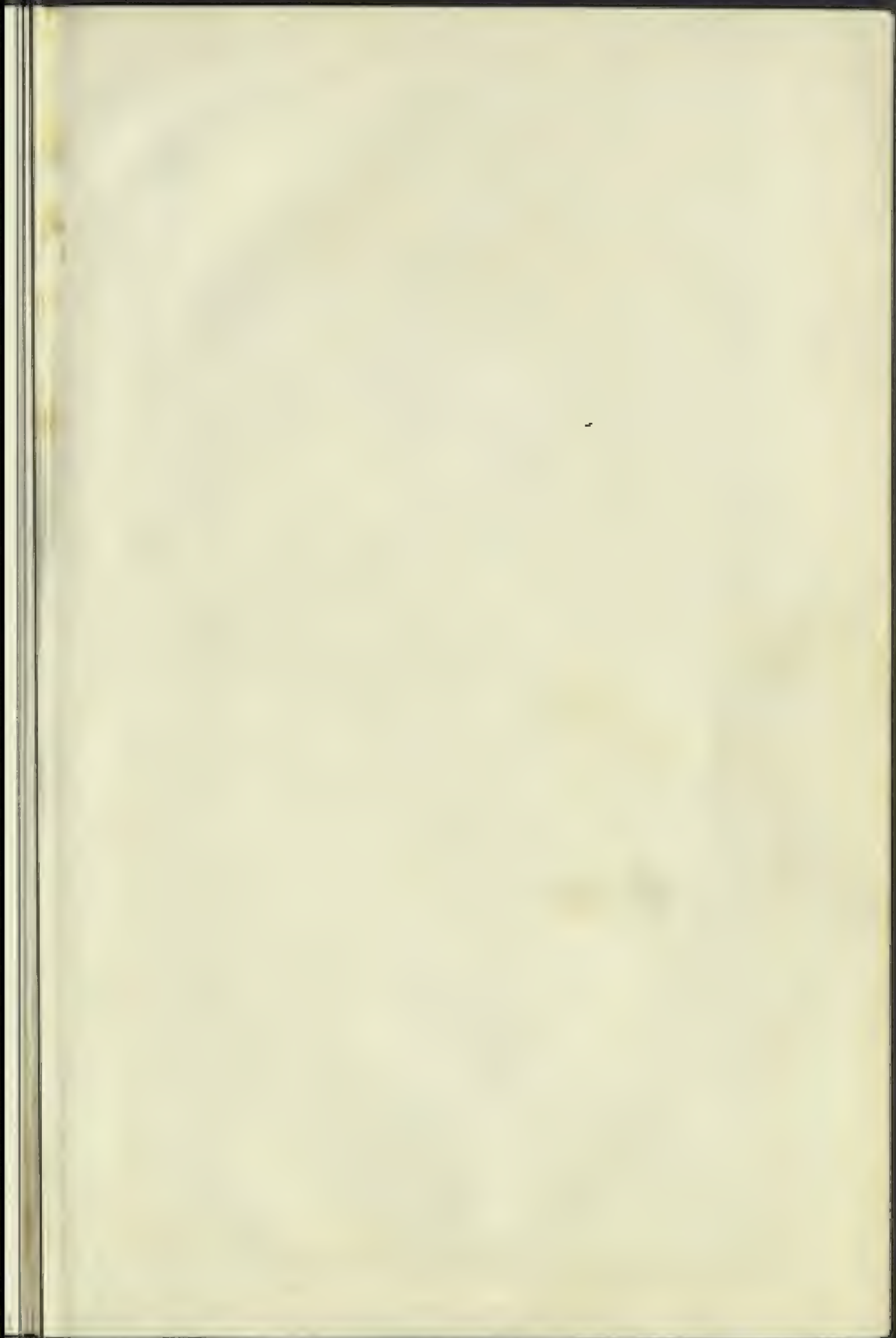
باسم صاحبها يمين الخليل

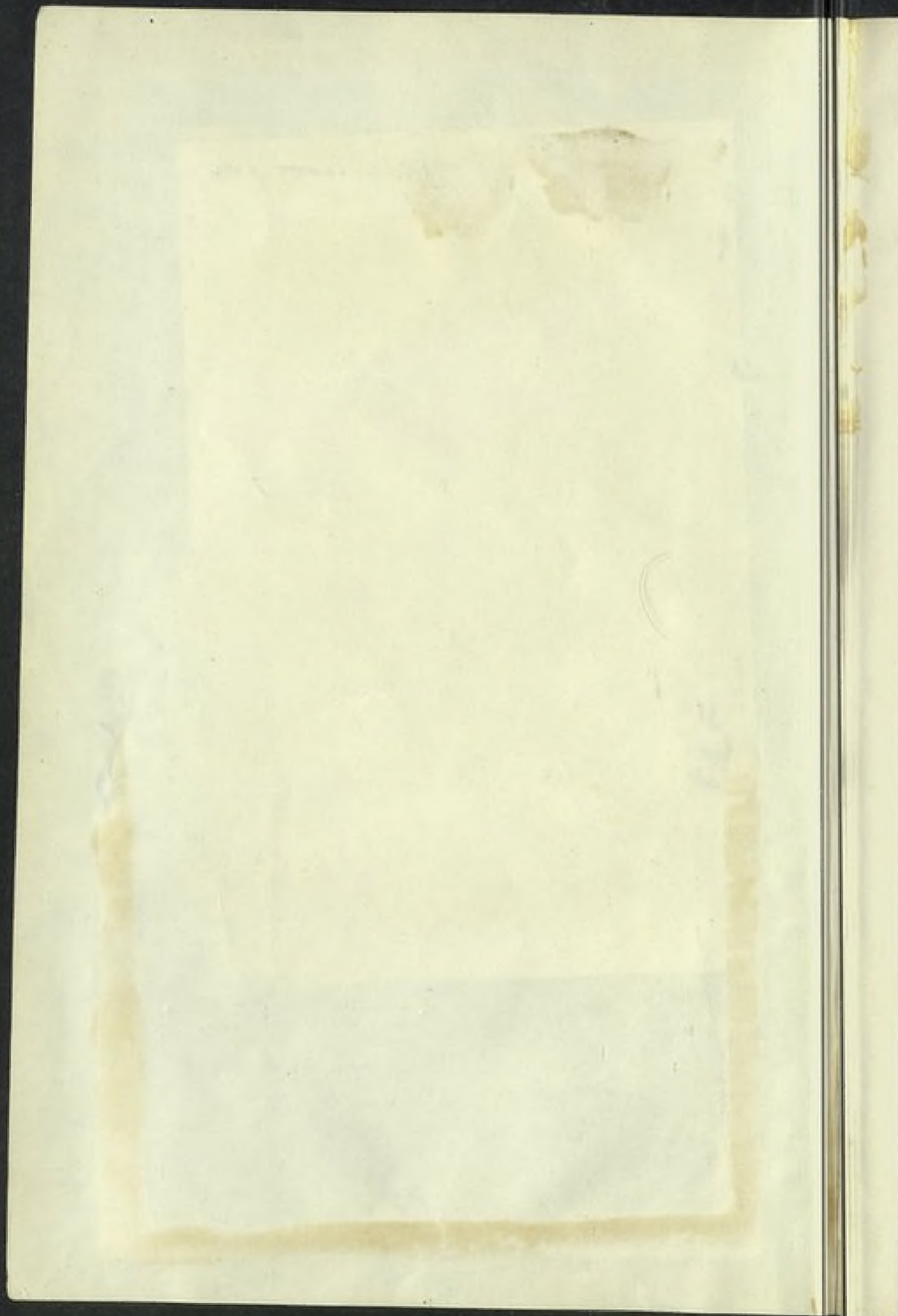
طبع علی
مطابع متین - بیروت

أيار ١٩٥٦

الشمس : ٣٥٠ خ. ل. أو ما يعادلها







194.1:H15rA:c.1

الحاج، كمال يوسف

ربنه ديكرات ابو الفلسفة الحديثة
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01003174

194.1

H 15rA

